

في الحكمة المنطقيّة والطبيعيّة والالهيّة

تأليف

الشيّخ الرّئيس الحسين أبي عليّ بن سينا

نقحه وقدّم له

الدكتور ماجد فخري

رئيس دائرة الفلسفة
في الجامعة الأميركيّة في بيروت

منشورات دار الآفاق الجديدة بيروت

محتويات الكتاب

القسم الثاني

المقـدمـة

هويّة الكتاب ومادته

يقول ابن سينا في مطلع «كتاب النجاة» إنَه صنفه تلبية لرغبة «طائفة من الأخوان الذين لهم حرص على اقتباس المعارف الحكمية» بأقسامها، من منطق فطبيعيّات فرياضيّات فموسيقى فآلهيات ففلك، فجاء كتابه هذا جامعاً لشتى أقسام العلوم الفلسفية التي بسطها بإسهاب في موسوعته الفلسفية الكبرى الموسومة «بكتاب الشفاء».

إلا أن «النجاة» لا يعادل إلا جزءاً ضئيلاً من ذلك الكتاب الذي بلغ ثمانية عشر مجلداً نشر القسم الأكبر منها ابتداء بسنة ١٩٥٠ في القاهرة. ويؤخذ من السيرة التي أملاها ابن سينا على أبي عبيد الجوزجاني أنه صنّفه سنة ١٠٢٦/٤١٧ على الأرجح، وهو في طريقه إلى سابور خواست بصحبة علاء الدولة (توفي ١٠٤١/٤٣٣)[1]. وهو يذكر من جملة فصول هذا الكتاب «المختصر (أو الموجز) الأصغر في المنطق» الذي ألفه أصلاً بجرجان حوالى سنة ١٠١٢/٤٠٢، وضمّه فيما بعد إلى «كتاب النجاة»، و«المدخل إلى صناعة الموسيقى» و«المختصر لكتاب أقليدس»، دون أن يجزم بأن هـذا الكتاب الهندسي هو المضموم إلى «النجاة». وكل ذلك يثير إشكالات حـول مادة الكتاب، يصعب حلّها. ذلك أن النصوص المنشورة تقتصر على ثلاثة أقسام، في المنطق، فالحكمة الطبيعيّة، فالحكمة الإلّهية. ولا أثر فيها للرياضيات أو

(١) راجع سيرة ابن سينا الملحقة بهذه المقدمة.

الموسيقى، مع أن ابن سينا نفسه قد أشار في خطبة الكتاب إلى أجزاء رياضيّة وموسيقية، يبدو أنه ضمّنها الكتاب أصلاً، ولكنها لم تصلنا.

ومهما يكن من أمر، فقد انطوى هذا الكتاب، كما مرّ، على أهم جوانب فلسفة ابن سينا المنطقية والطبيعية والإلّهية، فكان أفضل مدخل جامع إلى تلك الفلسفة. ولا نستثني من ذلك حتى «كتاب الشفاء» الذي يتسّم بالتطويل والحشو في أبواب المنطق والطبيعيات، ناهيك بأنه يكاد لا يختلف عن «النجاة» في بابي علم النفس والإلّهيات. ذلك أن ابن سينا أثبت في هذا الكتاب معظم فصول «الشفاء» في هذين الحقلين، لا سيّما ما كان يمت منها إلى ماهية النفس وقواها، من جهة، ووجود الواجب وصفاته، وصدور الأشياء عنه، وكيفية تحريك المحرّك الأول للكون، والعناية وبيان دخول الشرّ في القضاء الإلّهي، والمعاد واثبات النبوّات، من جهة ثانية، وكل ذلك دون تغيير يذكر في العبارة أو الترتيب.

ولعلّه من المفيد أن نورد بايجاز في هذه المقدّمة أهم الموضوعات التي يدور عليها «كتاب النجاة» بأقسامه الثلاثة.

أ ـ المنطق:

في هذا القسم، تناول ابن سينا، على طريقة أرسطو، اللفظ المفرد والمركّب، قبل أن يعرض «للألفاظ الخمسة» التي توفر عليها فرفوريوس الصوري في «إيساغوجي» والتي كانت تتقدّم عادة الخوض في «مقولات» أرسطو.

من ذلك يتطرّق إلى أقسام الكلام الثلاثة، وهي الاسم والكلمة (أو الفعل) والأداة التي عالجها أرسطو في مطلع «كتاب العبارة» (أو باري هرمنياس)، فإلى أقسام «اللفظ المركّب» أو القضايا التي عالجها في الفصول اللاحقة من ذلك الكتاب. وبعد أن يتناول أقسام القياس الثلاثة: أي الاقتراني والاستثنائي والشرطي، يأتي على المقدمات التي يبنى عليها القياس بأشكاله، وهي تسع: المحسوسات، والمجرّبات، والمتواترات، والمقبولات، والوهميّات، والذائعات، والمظنونات، والمخيّلات، والأوليّات. ويخلص من

ذلك إلى ذكر أوثق أشكال القياس، وهو البرهان الذي يعرّفه بقوله: «البرهان قياس مؤلّف من يقينيّات لإنتاج يقيني». واليقينيّات هذه هي مقدّمات ثابتة تصلح أساساً للقياس اليقيني، وتقتصر على الأوليات (التي دعاها أرسطو أوائل البرهان) والتجريبيّات والمحسوسات والمتواترات، في عرف ابن سينا.

وعند ابن سينا أن البرهان يتقوّم من ثلاثة أمور، هي المقدّمات، أو المبادىء التي «يُبرهن بها»، فالمسائل التي «يُبرهن عليها»، فالموضوعات، التي يُبرهن فيها».

ويعني بالمقدمات المبادىء الآنفة الذكر، وبالمسائل المشكلات المطلوب حلّها وبالموضوعات المسلّمات التي يبنى عليها كل علم من العلوم، كالمادة في العلم الطبيعي والمقدار في العلم الرياضي والوجود في العلم الإلّهي.

ويؤخر ابن سينا البحث في ماهية الحدّ وكيفية اكتسابه، وفي «الأجناس العشرة» (أي المقولات) حتى استيفاء القول في البرهان، خلافاً للتقليد المنطقي القديم الذي كان يفتتح بالبحث في الحدود أو التعاريف، ثم المقولات، و«الألفاظ الخمسة» الآنفة الذكر في بعض الأحوال.

ويختم ابن سينا المنطق بالبحث في «المغلطات» في القياس، سواء ما كان منها في اللفظ أو في ما يخرج عن اللفظ، وهو الباب الذي عالجه أرسطو في كتاب السفسطة.

ب ـ الطبيعيّات:

أما في القسم الثاني الموسوم بالحكمة الطبيعية، فيبدأ بتعريف هذا العلم بقوله إنه «صناعة نظرية»، موضوعها «الأجسام الموجودة، بما هي واقعة في التغيّر، وبما هي موصوفة بأنحاء الحركات والسكونات». أما مبادئه التي «يتقلدها» العالم الطبيعي عن العالم الإلّهي، فهي ثلاثة: المادة والصورة والمفارق وما يلحق بها من أعراض.

ويختلف هذا التصنيف إلى حد ما عن تصنيف أرسطو الذي قصر مبادىء العلم الطبيعي على المادة والصورة والعدم، فقد أقحم ابن سينا فيه

المبدأ المفارق، الذي هو سبب الأجسام الطبيعية ومبدأيها المذكورين، من حيث «يستبقي المادة بالصورة، ويستبقي بهما الأجسام الطبيعية»، كما يقول. وهو يرى مع ذلك أن الخوض في هذا «المبدأ المفارق» ليس من اختصاص العالم الطبيعي، بل العالم الإلهي. لذلك يؤخر الكلام عليه حتى أواخر الإلهيات، حيث يدعوه «بواهب الصور» أو العقل الفعّال الذي يختم سلسلة العقول العشرة التي تفيض عن واجب الوجود.

وبناء على هذا التصنيف، يدور قسم كبير من الطبيعيّات على البحث في لواحق الأجسام الطبيعيّة، وهي الحركة والسكون والزمان والمكان والخلاء والمتناهي واللامتناهي والتماسّ والالتحام والاتصال والتوالي.

ويقرّر ابن سينا في المقالة الثانية من الطبيعيّات عدداً من القضايا العامة الخاصة بهذا العلم. منها أن لكل جسم طبيعي حيزاً طبيعياً وشكلاً طبيعياً، وأن جميع الحركات الطبيعية تنتهي عند حركة مستديرة «مبدعة»، هي حركة الأجرام السماوية، التي لا بداية زمانية لها.

ويلي الأجرام السماوية «المبدعة» سلسلة الأجسام المتكونة الخاضعة لدورتي الكون والفساد. وهي تبدأ بالأجسام الأولى أو «البسائط» العنصرية الأربع (أي الماء والهواء والنار والتراب) التي تتركب منها المعادن والنبات والحيوان، وتنتهي بالإنسان الذي يمثل «الأفق» بين عالم الكائنات الفاسدات، وعالم الأجرام السماوية التي لا تتكون ولا تفسد، وترتبط مباشرة بعالم الجواهر المفارقة. وتدور على طبقات الأجسام المركبة الثلاث، أي النبات والإنسان والحيوان، المقالة السادسة في النفس. ويذهب ابن سينا في هذه المقالة إلى أنه قد يتكوّن عن العناصر الأربعة ومركبّاتها المعدنية، بتأثير القوى الفلكية، لدى امتزاج هذه العناصر امتزاجاً أقرب إلى الاعتدال أجسام أخرى هي النباتات والحيوان والإنسان، تشترك جميعها باقترانها بشكل من أشكال النفس، مبدأ الحياة العام في عالم الكون والفساد. ويعرّف ابن سينا النفس بأنها «كمال أوّل

لجسم طبيعي آلي»[1] قد يقتصر فعلها على التغذية والنموّ والتوليد، فتكون نفساً نباتية، أو ينضاف إلى هذه القوى (أو الكمالات) الثلاث الحركة والادراك، فتكون نفساً حيوانية، من جهة، أو النطق بقسميه، العالم والعامل، فتكون نفساً انسانية، من جهة ثانية.

وتدور معظم المقالة السادسة على النفس الإنسانية، وقواها النظرية والعملية.

ويرى ابن سينا أن القوى النظرية للنفس تستمد كمالاتها الأخيرة من العقل الفعّال «الذي هو محلّ المعقولات» أو مستودعها، وذلك على سبيل «الاتصال».

ج - الإلهيّات:

يستهلّ ابن سينا القسم الثالث من «النجاة» بقوله إن العلم الإلهي يختلف عن العلم الطبيعي والعلم الرياضي اللذين يبحثان في أحوال بعض الموجودات الجزئية (وهي الأجسام والمقادير)، من حيث يفحص عن أحوال الموجود المطلق ولواحقه، وهي الوحدة والكثرة والقوة والفعل، والقدم والحدوث، والعلة والمعلول.

ويذهب إلى أن أعمّ أقسام الوجود هما الجوهر والعرض. وينقسم الجوهر إلى ثلاثة أقسام: الهيولى والصورة والمفارق، بينما ينقسم العرض إلى تسعة، هي الأعراض أو المحمولات، التي تناولها أرسطو في كتاب المقولات (أو قاطيغورياس)، لذا يعود ابن سينا إلى معالجة موضوع المادة والصورة والمفارق التي كان قد أشار في الطبيعيّات إلى أن العالم الطبيعي «يتقلّدها» عن الناظر في العالم الإلهي. ثم يتناول أقسام العلل وأحوالها، فمعاني القوة،

(١) لا يعرّف ابن سينا الكمال الأوّل بوضوح، إلا أن أرسطو يميّز في كتاب النفس (٢، ٤١٢أ) بين درجتين من الكمال (انتلخيا)، الأولى عبارة عن الملكة والثانية عن الممارسة. ونسبة الأولى إلى الثانية كنسبة المعرفة إلى استعمالها، أو النوم إلى اليقظة. ويعني بالآلي العضوي.

فالقديم والحادث، فالكلي والجزئي، فالتام والناقص، فالواحد والكثير، فالواجب والممكن، وهي أهم موضوعات العلم الإلّهي عنده.

ويفضي به البحث في معاني الواجب والممكن إلى تقرير وجود الواجب بناءً على مقدمتين.

١ ـ **الأولى:**
أن سلسلة الممكنات الكائنة في زمان واحد لا تمتد إلى ما لا نهاية.

٢ ـ **والثانية:**
أن هذه السلسلة بجملتها يستحيل أن تكون واجبة ما دامت تتألف من الممكنات. فوجب أن تنتهي إلى علة واجبة خارجة عن تلك السلسلة، هي واجب الوجود.

من ذلك يتطرّق ابن سينا إلى صفات الواجب، وهي الوحدة والبساطة والحقية والخيرية. وعنده أن ذات الواجب، لما كانت مفارقة للمادّة فلا بد أن تكون عقلاً، ولما لم تكن فيها كثرة، لم ينفصل فيها العقل عن المعقول، ولمّا لم يكن فيها نقص، فهي خير وبهاء مطلقان، يتّحد فيه الطالب والمطلوب والعاشق والمعشوق. وحاصل هذا القول أن واجب الوجود مستوفٍ لجميع شروط الكمال والوحدة وأن ماهيته لا تنفصل عن أنيّته.

في أعقاب ذلك، يعقد ابن سينا عدداً من الفصول تدور على صدور الموجودات عن الواجب عن طريق الفيض. وأوّل ما يفيض عن هذا الواجب العقول العشرة، فنفوس الأفلاك، فالأجرام السماوية، فالكائنات الفاسدات. وهي تصدر جميعاً عن الواجب صدوراً أزلياً، لأنه يستحيل أن تتجدّد فيه حال لم تكن من قبل، تؤدي إلى صدور الموجودات عنه في الزمان بعد أن لم تكن، وإلّا لم يكن واجباً من جميع الجهات. وهذا الصدور لازم، لا يقترن بقصد أو داعٍ خارج عن ذات الواجب، فانتفت عنه الإرادة بجميع أشكالها.

ويختم ابن سينا الكتاب بالفحص عن المبدأ أو المعاد و«قول مجمل في الإلهامات والدعوات المستجابة والعقوبات السماوية»، و«في اثبات النبوّات وكيفية دعوة النبي إلى الله والمعاد»، وفي العبادات ومنفعتها في الدنيا والآخرة،

وهي موضوعات خارجة إلى حدّ كبير عن غرض الإلّهيات، كما فهمها أرسطو، فكان يصعب بالتالي تعليل اقحامها في صلب هذا العلم، إلا أن يكون ابن سينا قد توسّل من وراء ذلك الإحاطة بكل ما يمتّ إلى وجود الواجب وصلته بعباده، ويضفي على هذا الكتاب طابعاً إسلامياً إلى حدّ ما.

وقد طبع كتاب النجاة في القاهرة مرتين سنة **١٩١٢/١٣٣١** وسنة **١٩٣٨/١٣٥٧**. وترجمت أجزاء منه إلى الفرنسية والانكليزية واللاتينية[1]. وكان قد طبع أصلاً للمرّة الأولى، في روما سنة **١٥٩٣**. وتمتاز الطبعة الحالية عن سابقتيها بأن الناشر رجع في تحقيق الفصول الخاصة بكتابي النفس والإلّهيات إلى كتابي «أحوال النفس» «والشفاء»، اللذين حقّق الأوّل منهما أحمد فؤاد الأهواني (سنة ١٩٥٢)، بينما حقّق الثاني الأب قنواتي وسعيد زايد (١٩٦٠). ويكاد التطابق بين النصوص التي عورضت على الكتابين يكون تاماً. ومع ذلك فلِـ«كتاب النجاة» عشرات من المخطوطات المحفوظة في مكاتب أوروبا واسطمبول، فلا مندوحة من إخراجه إخراجاً علمياً محققاً، على الرغم من صعوبة الاضطلاع بهذه المهمّة.

---

(١) راجع مراجع المقدمة.

مؤلف الكتاب

لا نزاع في أن ابن سينا هو واضع هذا الكتاب، الذي ينطوي على أهم جوانب فلسفته المنطقية والطبيعية والإلهية، ويمتاز على أشهر مؤلفاته أي «الشفاء»، باقتضابه وشموله.

وينبغي أن نعرض الآن بايجاز لسيرة حياته، كما جاءت خاصة في السيرة التي أملاها على تلميذه أبي عبيد الجوزجاني، فأكملها الأخير، وبنى عليها المؤرخون اللاحقون، أمثال ابن أبي أصيبعة (توفي ٦٦٨/١٢٧٠) والقفطي (توفي ٥٦٥/١١٧٠) والبيهقي (توفي ٦٤٦/١٢٤٨)، أخبارهم عن ابن سينا وآثاره. وقد صدرت هذه السيرة حديثاً في «نشرة محققة» باللغتين العربية والانكليزية، من اعداد وترجمة وليم غولمان، فرأينا الحاقها في الأصل العربي بهذا الكتاب.

يستفاد من هذه السيرة أن الحسين بن سينا ولد في قرية أفشنة من أعمال بخارى سنة ٣٧٠/٩٨٠، وكان أبوه واسمه عبدالله يميل إلى الاسماعيلية، ويتردّد عليه بعض دعاتهم الذين كانوا يتذاكرون في أمور فلسفية وهندسية على مسمع من الفتى حسين. أضف إلى ذلك أن أباه كان يطالع «رسائل أخوان الصفا»، كما كان يطالعها ويتأملها هو. ومع أنه يشير إلى أن هذه المذاكرات التي كان يسمعها «لم تقبلها نفسه»، فلا شك أنه كان لها أثر في اقباله على الفلسفة فيما بعد. وكان يشتغل بادىء الأمر بالفقه الذي

أخذه عن اسماعيل الزاهد، ولكنه لم يلبث أن تحوّل عنه إلى الفلسفة، التي تتلمذ فيها على أهم أساتذته الأول، أبي عبدالله الناتلي.

بدأت دراسته للفلسفة بالمنطق، على الناتلي، ثم انتقل من ذلك إلى الهندسة فالفلك. ومع أنه يعترف بفضل الناتلي بتعريفه بهذه العلوم، فهو لا يتورّع عن الغمز من قناته. فما من مسألة قالها «إلا وتصوّرتها خيراً منه»، كما يقول، عند ذكر كتاب «إيساغوجي»، كما أنه لم يأخذ عنه إلا ظواهر المنطق، «أما دقائقه فلم يكن عنده منها خبر»[١].

ولما رحل الناتلي، أخذ ابن سينا بتحصيل الطبيعيّات والإلّهيات على نفسه. ثم انتقل من ذلك إلى دراسة الطبّ، فبلغ فيه مبلغاً عظيماً، حتى «بات فضلاء الأطباء يقرأون علم الطب علي» وهو لم يتجاوز السادسة عشرة بعد.

في أعقاب ذلك أقبل على مراجعة العلوم الفلسفية والتملك منها، حتى استحكم منها جميعاً، ما خلا العلم الإلّهي. وعلى الرغم من اعتداد ابن سينا بنفسه، فهو يقرّ بأنه قرأ «كتاب ما بعد الطبيعة» لأرسطو أربعين مرّة، دون أن يدرك غرض واضعه، حتى وقع على كتاب أبي نصر الفارابي (توفي ٩٥٠/٣٣٩) «في أغراض ما بعد الطبيعة» عند أحد الورّاقين، فلما قرأه انفتحت عليه معاني هذا الكتاب ففرح بذلك وتصدّق بشيء كثير على الفقراء، كما يقول.

ومن العوامل التي أعانته على التملك من سائر العلوم اتصاله بسلطان بخارى نوح بن منصور (توفي ٩٩٧/٣٨٧) الذي كان قد ألّم به آنذاك داء مستعصٍ، فشارك في معالجته والتحق بخدمته. وإبان ذلك استأذنه في دخول دار كتبه التي كانت تحتوي على أصناف الكتب النادرة، فطالعها، واستوعب محتوياتها حتى أتقن العلوم كلّها، وهو في الثامنة عشرة من العمر.

ولما بلغ الحادية والعشرين شرع بالتأليف، فألف أوّل كتبه وهو

(١) راجع الملحق.

«المجموع» في سائر العلوم، عدا الرياضيات، وأعقبه بـ«كتاب الحاصل والمحصول» في الفقه، و«كتاب البرّ والإثم» في الأخلاق.

ولما توفي أبوه، انتقل من بخارى إلى كركانج حوالى سنة ١٠٠٢/٣٩٣، والتحق بخدمة الأمير علي بن المأمون (توفي ١٠٠٩/٣٩٩)، ثم انتقل إلى نسا فباورد فطوس، ومنها إلى جرجان حيث قصد الأمير قابوس (توفي ١٠١٣/٤٣٣) فلم يحظ بلقائه، فتوجه إلى دهستان ولكنه مرض فيها فعاد إلى جرجان حيث التقى أبا عبيد الجوزجاني، الذي أخذ يقرأ عليه العلوم والشيخ ماضٍ في وضع مؤلفاته، وأهمّها في هذه الحقبة أول «القانون».

في أعقاب ذلك انتقل إلى الريّ واشتغل بخدمة السيّدة، أرملة فخر الدولة (ت ٩٩٧/٣٨٧) السلطان البويهي، وابنها مجد الدولة (توفي ١٠٢٨/٤١٩)، كما اشتغل بمعالجة شمس الدولة (توفي ١٠٢١/٩٩٧)، فأصبح من ندمائه ووزرله. ويبدو أنه شرع بتأليف «الشفاء» في هذه الحقبة. وبعد فترة من الاضطراب السياسي آلت إلى حبسه في قلعة فردجان، وفد على بلاط علاء الدولة (توفي ١٠٤١/٤٣٣) وانضم إلى بطانته، فأتمّ «الشفاء»، كما صنّف «كتاب النجاة» وأتمّ «القانون»، ووضع كتباً في اللغة والفلك. ولم يلبث أن أصيب بداء القولنج، فراح يدبّر نفسه ويفرط في الاحتقان حتى أصابه الصرع، وهو لا ينقطع عن المجامعة التي كان يشتغل بها كثيراً، كما يقول الجوزجاني، حتى توفي ودفن في همدان سنة ١٠٣٧/٤٢٨، وهو في الثامنة والخمسين من العمر.

والجدير بالذكر أنه باستثناء الآثار المذكورة أعلاه، يصعب تحديد تواريخ مؤلفات ابن سينا التي تربو على المائة، ويجد القارىء في السيرة الملحقة بهذا الكتاب لائحة بها.

ماجد فخري

(مراجع المقدمة)

- ابن أبي أصيبعة، أحمد بن القاسم، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، بيروت، ١٩٦٥.
- البيهقي، ظهير الدين، تتمة صوان الحكمة، لاهور، ١٩٣٥.
- القفطي، علي، تاريخ الحكماء، ليبسك، ١٩٠٣.
- قنواتي، جورج، مؤلّفات ابن سينا، القاهرة، ١٩٥٠.
- ابن سينا، الحسين أبو علي، أحوال النفس، القاهرة، ١٩٥٢.
- ابن سينا، الحسين أبو علي، كتاب الشفاء (الإلٰهيات) القاهرة، ١٩٦٠.
- ابن سينا، الحسين أبو علي، القانون في الطبّ، وبذيله كتاب النجاة، روما، ١٥٩٣.

- Nematallah Carame, **Avicennae Metaphysices Compendium,** Rome, 1926.
- William E. Gohlman, **The Life of Ibn Sina,** Albany, New York, 1974.
- Fazlur - Rahman, **Avicenna's Psychology,** London, 1952.
- P. Vathier, **La Logique du Fils de Sina,** Paris, 1659.

ملحق أ:
سيرة الشيخ الرئيس(*)

كان والدي من أهل بلخ وانتقل منها إلى بخارى في أيّام الأمير نوح بن منصور واشتغل بالتصرّف وتولّى العمل في أثناء أيّامه بقرية من ضياع بخارى يقال لها خَرْمَيْثَن وهي من أمّهات القرى بتلك الناحية. وبقربها قرية يقال لها أفْشَنَة فتزوّج أبي منها بوالدتي[1] وقطن بها وتبنّك. ووُلِدْتُ أنا فيها[2] ثمّ وُلِدَ أخي[3] ثمّ انتقلنا إلى بخارى. وأُحْضِرَ لي معلّم القرآن ومعلّم الأدب وكمّلت العشر من العمر وقد أتيت على القرآن وعلى كثير من الأدب حتّى يقضي منّي العجب.

وكان أبي ممّن أجاب داعي المصريّين ويُعَدّ من الإسماعيليّة. وقد سمع منهم ذكر النفس والعقل على الوجه الذي يقولونه ويعرفونه هم وكذلك أخي. وكانوا ربّما تذاكروا ذلك بينهم وأنا أسمعهم وأدرك ما يقولونه ولا تقبله نفسي وابتدأوا يدعونني إليه. يجرون على ألسنتهم أيضاً ذكر الفلسفة والهندسة

(*) راجع النصّ العربي والترجمة الإنكليزية في: **William E. Gohlman, The Life of Ibn Sina,** Albany, New York, 1974. وقد أضيفت حواش مرقمة إلى النص.

(١) اسمها ستاره.

(٢) في صفر سبعين وثلثمائة والطالع السرطان درجة شرف المشتري والقمر على درجة شرفه والشمس على درجة شرفها والزهرة على درجة شرفها وسهم السعادة في كط (أي ٢٩) من السرطان وسهم الغيب في أوّل السرطان مع سهيل والشعري اليمانيّة.

(٣) محمود بعده بخمس سنين.

وحساب الهند[1]. ثمّ كان يوجّهني إلى رجل يبيع البقل قيّم بحساب الهند[2] فكنت أتعلّم منه.

ثمّ وصل إلى بخارى أبو عبدالله الناتليّ وكان يدّعي التفلسف فأنزله أبي دارنا واشتغل بتعليمي. وكنت قبل قدومه أشتغل بالفقه والتردّد فيه إلى إسماعيل الزاهد. وكنت من أفْرَه السائلين وقد ألفت طرق المطالبة ووجوه الاعتراض على المجيب على الوجه الّذي جرت عادة القوم به. ثمّ ابتدأت بقراءة كتاب **إيساغوجي** على الناتليّ فلمّا ذكر لي حدّ الجنس أنّه المقول على كثيرين مختلفين بالنوع في جواب «ما هو؟» فأخذته في تحقيق هذا الحدّ بما لم يسمع بمثله. وتعجّب منّي كلّ العجب وكان أيّ مسألة قالها تصوّرتها خيراً منه وحذّر والدي من شغلي بغير العلم.

حتّى قرأت ظواهر المنطق عليه وأمّا دقائقه فلم يكن عنده منها خبر. ثمّ أخذت أقرأ الكتب على نفسي وأطالع الشروح حتّى أحكمت علم المنطق. فأمّا كتاب أوقليدس فإنّي قرأت عليه من أوّله خمسة أشكال أو ستّة ثمّ تولّيت بنفسي حلّ الكتاب بأجمعه. ثمّ انتقلت إلى **المجسطي** ولمّا فرغت من مقدّماته وانتهيت إلى الأشكال الهندسيّة قال لي الناتليّ: «تولّ قراءتها وحلّها بنفسك ثمّ اعرضها عليّ لأبيّن لك صوابه من خطئه». وما كان الرجل يقوم بالكتاب فحللته. فكم من شكل ما عرفه إلاّ حين عرضته عليه وفهّمته إيّاه. ثمّ فارقني الناتليّ متوجّهاً إلى كركانج[3].

واشتغلت أنا بتحصيل الكتب من الفصوص والشروح من الطبيعيّات والإلّهيّات وصارت أبواب العلم تنفتح عليّ. ثمّ رغبت في علم الطبّ وقرأت الكتب المصنّفة فيه. وعلم الطبّ ليس هو من العلوم الصعبة فلذلك برّزت فيه أقلّ مدّة حتّى بدأ فضلاء الأطبّاء يقرؤون عليّ علم الطبّ. وتعهّدت

---

(١) وكان أبي يطالع ويتأمّل رسائل إخوان الصفاء وأنا أيضاً أتأمّله أحياناً.

(٢) والجبر والمقابلة يقال له المحمود المساحيّ.

(٣) تلقاء خوارزم قاصداً حضرة خوارز مشاه مأمون بن محمّد.

المرضى فانفتح عليّ من أبواب المعالجات المقتبسة من التجربة ما لا يوصف. وأنا مع ذلك مشغول بالفقه وأناظر فيه وأنا يومئذ من أبناء ستّ عشرة سنة.

ثمّ توفّرت على العلم والقراءة سنة ونصفاً فأعدت قراءة المنطق وجميع أجزاء الفلسفة. ولم أنم في هذه المدّة ليلة واحدة بطولها ولا اشتغلت بالنهار بغيره. وجمعت بين يديّ ظهوراً فكلّ حجّة كنت أنظر فيها أثبتّ (فيها) ما فيها من مقدّمات قياسيّة وترتيبها وما عساها تنتج. وأراعي شروط مقدّماتها حتّى تتحقّق لي تلك المسألة. والّذي كنت أتحيّر فيه من المسائل ولا أظفر فيه بالحدّ الأوسط في القياس أتردّد بسبب ذلك إلى الجامع وأصلّي وأبتهل إلى مبدع الكلّ حتّى يفتح لي المنغلق منه ويسهّل المتعسّر. وأرجع بالليل إلى داري وأحضر السراج بين يديّ وأشتغل بالقراءة والكتابة. فمهما غلبني النوم أو شعرت بضعف عدلت إلى شرب قدح من الشراب لكيما تعود إليّ قوّتي، ثمّ أرجع إلى القراءة. ومهما أخذني نوم كنت أرى تلك المسائل بأعيانها في منامي، واتّضح لي كثير من المسائل في النوم. ولم أزل كذلك حتّى استحكم معي جميع العلوم ووقفت عليها بحسب الإمكان الإنسانيّ. وكلّ ما علمته في ذلك الوقت فهو كما علمته الآن، لم أزدد إلى اليوم فيه شيئاً.

حتّى أحكمت العلم المنطقيّ والطبيعيّ والرياضيّ وانتهيت إلى العلم الإلّهيّ. وقرأت كتاب **ما بعد الطبيعة** فلم أفهم ما فيه والتبس عليّ غرض واضعه حتّى أعدت قراءته أربعين مرّة وصار لي محفوظاً، وأنا مع ذلك لا أفهمه ولا المقصود به وأيست من نفسي وقلت: «هذا كتاب لا سبيل إلى فهمه». فحضرت يوماً وقت العصر في الورّاقين فتقدّم دلّال بيده مجلّد ينادي عليه. فعرضه عليّ فرددته ردّ متبرّم معتقد أنّ لا فائدة في هذا العلم. فقال لي: «اشتره فصاحبه محتاج إلى ثمنه وهو رخيص. وأبيعكه بثلاثة دراهم». فاشتريته فإذا هو كتاب أبي نصر الفارابيّ في أغراض كتاب **ما بعد الطبيعة**. ورجعت إلى داري وأسرعت قراءته فانفتح عليّ في الوقت أغراض ذلك الكتاب لأنّه كان قد صار لي محفوظاً على ظهر القلب. وفرحت بذلك وتصدّقت في اليوم الثاني بشيء كثير على الفقراء شكراً لله تعالى.

واتّفق لسلطان الوقت ببخارى وهو نوح بن منصور مرض تحيّر الأطبّاء فيه. وقد كان اشتهر اسمي بينهم بالتوفّر على العلم والقراءة فأجروا ذكرى بين يديه وسألوه إحضاري. فحضرت وشاركتهم في مداواته وتوسّمت بخدمته. وسألته يوماً الإذن لي في الدخول إلى دار كتبهم ومطالعتها وقراءة ما فيها. فأذن لي وأُدْخِلْتُ إلى دار ذات بيوت كثيرة في كل بيت صناديق كتب منضّدة بعضها على بعض. ففي بيت منها كتب العربيّة والشعر وفي آخر الفقه وكذلك في كلّ بيت علم مفرد. فطالعت فهرست كتب الأوائل وطلبت ما احتجت إليه ورأيت من الكتب ما لم يقع اسمه إلى كثير من الناس ولم أكن رأيته قبل ذلك ولا رأيته أيضاً من بعد. فقرأت تلك الكتب وظفرت بفوائدها وعرفت مرتبة كلّ رجل في علمه.

فلما بلغت ثماني سنة من عمري فرغت من هذه العلوم كلّها. وكنت إذ ذاك للعلم أحفظ ولكنّه اليوم معي أنضج وإلّا فالعلم واحد لم يتجدّد لي شيء من بعد.

وكان في جواري رجل يقال له أبو الحسن العروضيّ فسألني أن أصنّف له كتاباً جامعاً في هذا العلم. فصنّفت له **المجموع** وسمّيته باسمه وأتيت فيه على سائر العلوم سوى العلم الرياضيّ. ولي إذ ذاك إحدى وعشرون سنة. وكان في جواري أيضاً رجل يقال له أبو بكر البرقيّ خوارزميّ المولد فقيه النفس متوجّه في الفقه والتفسير والزهد مائل إلى هذه العلوم. فسألني شرح الكتب فصنّفت له كتاب **الحاصل والمحصول** في قريب من عشرين مجلّدة. وصنّفت له في الأخلاق كتاباً سمّيته كتاب **البرّ الآثم**. وهذان الكتابان لا يوجدان إلّا عنده فإنّه لم يُعِر أحداً يَنْسَخ منهما.

ثمّ مات والدي وتصرّفت بي الأحوال وتقلّدت شيئاً من أعمال السلطان. ودعتني الضرورة إلى الإخلال ببخارى والانتقال إلى كركانج وكان أبو الحسن السهيليّ المحبّ لهذه العلوم بها وزيراً.

وقُدِّمْتُ إلى الأمير بها وهو عليّ بن مأمون وكنت إذ ذاك على زيّ الفقهاء بطيلسان تحت الحنك، فرتّبوا لي مشاهرة تقوم بكفاية مثلي. ثمّ دعت

الضرورة إلى الانتقال إلى نسا ومنها إلى باورد ومنها إلى طوس ومنها إلى سمنقان ومنها إلى جاجرم رأس حدّ خراسان ومنها إلى جرجان. وكان قصدي قابوس[1] فاتّفق في أثناء ذلك أخذ قابوس وحبسه في بعض القلاع وموته هناك.

ثمّ مضيت إلى دهستان ومرضت بها مرضاً صعباً وعدت منها إلى جرجان واتّصل أبو عبيد الجوزجانيّ بي وأنشدني في حالي قصيدة فيها البيت للقائل:

لما عظمت فليس مصر واسعي   لمّا غلا ثمني عدمت المشترى

قال الشيخ أبو عبيد: فهذا ما حكاه لي الشيخ من لفظه ومن ههنا ما شاهدته أنا من أحواله والله الموفّق.

كان بجرجان رجل يقال له أبو محمّد الشيرازيّ يحبّ هذه العلوم وقد اشترى للشيخ داراً في جواره وأنزله فيها. وكنت أنا أختلف إليه كلّ يوم فأقرأ **المجسطي** وأستملي المنطق فأملي عليّ **المختصر الأوسط في المنطق** وصنّف لأبي محمّد الشيرازيّ كتاب **المبدأ والمعاد** وكتاب **الأرصاد الكلّيّة** وصنّف هناك كتباً كثيرة كأوّل **القانون** و**مختصر «المجسطي»** وكثيراً من الرسائل. ثمّ صنّف في أرض الجبل باقي كتبه وهذا فهرست جميع كتبه:

(١)كتاب **المجموع** مجلّدة (٢) كتاب **الحاصل والمحصول** عشرون مجلّدة (٣) كتاب **البرّ والإثم** مجلّدتان (٤) كتاب **الشفاء** ثماني عشرة مجلّدة (٥) كتاب **القانون** أربع عشرة مجلّدة (٦) كتاب **الأرصاد الكلّيّة** مجلّدة (٧) كتاب **الانصاف** عشرون مجلّدة (٨) كتاب **النجاة** ثلاث مجلّدات (٠) كتاب **الهداية** مجلّدة (١٠) كتاب **الإشارات** مجلدة (١١) كتاب **المختصر الأوسط** مجلّدة (١٢) كتاب **العلائيّ** مجلّدة (١٣) كتاب **القولنج** مجلّدة (١٤) كتاب **لسان العرب** عشر مجلّدات (١٥) كتاب **الأدوية القلبيّة** مجلّدة (١٦) كتاب **الموجز** مجلّدة (١٧) بعض **الحكمة المشرقيّة** مجلّدة (١٨) كتاب **بيان ذوات الجهة** مجلّدة

---

(١) بن وشمكير وهو صاحب جرجان.

(١٩) كتاب المعاد مجلّدة (٢٠) كتاب المبدأ والمعاد مجلّدة (٢١) كتاب المباحثات مجلّدة. ومن رسائله: (٢٢) رسالة القضاء والقدر (٢٣) الآلة الرصديّة (٢٤) غرض قاطيغورياس (٢٥) المنطق بالشعر (٢٦) القصائد في العظمة والحكمة (٢٧) رسالة في الحروف (٢٨) تعقّب المواضع الجدليّة (٢٩) مختصر أقليدس (٣٠) مختصر النبض بالعجميّة (٣١) الحدود (٣٢) الأجرام السماويّة (٣٣) الإشارة إلى عالم المنطق (٣٤) أقسام الحكمة (٣٥) النهاية واللانهاية (٣٦) عهد كتبه لنفسه (٣٧) حيّ بن يقظان (٣٨) في أن أبعاد الجسم غير ذاتيّة له (٣٩) الكلام في الهندبا. وله خطبة (٤٠) في أنه لا يجوز أن يكون شيء واحد جوهراً وعرضاً (٤١) في أنّ علم زيد غير علم عمرو (٤٢) رسائل له إخوانيّة وسلطانيّة (٤٣) رسائل في مسائل جرت بينه وبين بعض الفضلاء (٤٤) كتاب الحواشي على القانون (٤٥) كتاب عيون الحكمة (٤٦) كتاب الشبكة والطير.

ثم انتقل إلى الريّ واتّصل بخدمة السيّدة وابنها[1] مجد الدولة. وعرفوه بسبب كتب وصلت معه تتضمّن تعريف قدره. وكان بمجد الدولة إذ ذاك علّة السوداء. وصنّف هناك كتاب المعاد وأقام بها إلى أنّ قصدها شمس الدولة بعد قتل هلال بن بدر بن حسنويه وهزيمة عسكر بغداد. ثمّ اتّفقت له أسباب أوجبت خروجه إلى قزوين ومنها إلى همذان واتّصاله بخدمة كذبانويه والنظر في أسبابها.

ثم اتّفق معرفة شمس الدولة وإحضاره مجلسه بسبب قولنج كان قد أصابه. وعالجه حتّى شفاه الله وفاز من ذلك المجلس بخلع كثيرة. ورجع إلى داره بعد ما أقام هناك أربعين يوماً بلياليها وصار من ندماء الأمير.

ثمّ اتّفق نهوض الأمير إلى قرميسين لحرب عنّاز وخرج الشيخ في خدمته. ثمّ توجّه نحو همذان منهزماً راجعاً ثمّ سألوه تقلّد الوزارة فتقلّدها ثمّ اتّفق تشويش العسكر عليه وإشفاقهم منه على أنفسهم. فكبسوا داره وأخذوه إلى الحبس وأغاروا على أسبابه وأخذوا جميع ما كان يملكه وساموا الأمير قتله.

(١) سلطان الريّ.

فامتنع من قتله وعدل إلى نفيه عن الدولة طلباً لمرضاتهم. فتوارى الشيخ في دار الشيخ أبي سعد بن دخدول أربعين يوماً. فعاود القولنج للأمير شمس الدولة وطلب الشيخ فحضر مجلسه. واعتذر الأمير إليه بكلّ الاعتذار فاشتغل بمعالجته. وأقام عنده مكرّماً مبجّلاً وأُعيدت الوزارة إليه ثانياً.

ثمّ سألته أنا شرح كتب أرسطو فذكر أنّه لا فراغ له إلى ذلك في ذلك الوقت. «ولكن إن رضيت منّي بتصنيف كتاب أورد فيه ما صحّ عندي من هذه العلوم بلا مناظرة مع المخالفين ولا الاشتغال بالردّ عليهم فعلت ذلك». فرضيت به فابتدأ بالطبيعيّات من كتاب سمّاه كتاب الشفاء. وكان قد صنّف الكتاب الأوّل من القانون وكان يجتمع كلّ ليلة في داره طلبة العلم وكنت أقرأ من الشفاء نوبة وكان يقرأ غيري من القانون نوبة. فإذا فرغنا حضر المغنّون على اختلاف طبقاتهم وعبّى مجلس الشراب بآلاته وكنّا نشتغل به. وكان التدريس بالليل لعدم الفراغ بالنهار خدمة للأمير.

فقضينا على ذلك زمناً ثمّ توجّه شمس الدولة إلى الطارم لحرب أميرها. وعاوده القولنج في قرب ذلك الموضع واشتدّت علته وانضاف إليه أمراض أخر جبلها سوء تدبيره وقلّة قبوله من الشيخ. فخاف العسكر وفاته فرجعوا به طالبين همذان في المهد فتُوُفِّيَ في الطريق. ثمّ بُويِع[1] ابن شمس الدولة وطلبوا استيزار الشيخ. فأبى عليهم وكاتب علاء الدولة يطلب خدمته سراً والمصير إليه والانضمام إلى جانبه.

وأقام في دار أبي غالب العطّار متوارياً وطلبت منه إتمام كتاب الشفاء فاستحضر أبا غالب وطلب منه الكاغد والمحبرة فأحضرهما. وكتب الشيخ في قريب من عشرين جزءاً مقدار الثمن رؤوس المسائل. وبقي فيه يومين حتّى كتب رؤوس المسائل بلا كتاب يحضره ولا أصل يرجع إليه، بل من حفظه وعن ظهر قلبه. ثمّ ترك تلك الأجزاء بين يديه وأخذ الكاغد فكان ينظر في كلّ مسألة ويكتب شرحها. فكان يكتب كلّ يوم خمسين ورقة حتّى

(١) عليّ.

أتى على جميع الطبيعيّات والإلهيّات ما خلا كتاب الحيوان. وابتدأ بالمنطق وكتب منه جزءاً. ثمّ اتّهمه تاج الملك بمكاتبته علاء الدولة وأنكر عليه ذلك وحثّ في طلبه. فدلّ عليه بعض أعدائه فأخذوه وحملوه إلى قلعة يقال لها فردجان. وأنشد هناك قصيدة فيها:

دخولي في اليقين كما تراه   وكلّ الشكّ في أمر الخروج

وبقي فيها أربعة أشهر ثمّ قصد علاء الدولة همذان فأخذها. وانهزم تاج الملك ومرّ إلى تلك القلعة بعينها. ثمّ رجع علاء الدولة عن همذان وعاد تاج الملك بن شمس الدولة إلى همذان واستصحب الشيخ معه. ونزل في دار العلويّ واشتغل بتنصيف المنطق من كتاب **الشفاء**. وكان قد صنّف بالقلعة كتاب **الهداية** ورسالة **حيّ بن يقظان** وكتاب **القولنج**. وأمّا **الأدوية القلبية** فإنّما صنّفها أوّل وروده إلى همذان.

وكان تقضّي على هذا زمان وتاج الملك في أثناء هذا يمنّيه بمواعيد جميلة. ثمّ عزم الشيخ على التوجّه إلى إصفهان فخرج متنكّراً وأنا معه وأخوه وغلامان في زيّ الصوفيّة إلى أن وصلنا إلى طهران على باب إصفهان بعد أن قاسينا شدائد في الطريق. فاستقبلنا أصدقاء الشيخ وندماء الأمير علاء الدولة وخواصّه وحمل إليه الثياب والمراكب الخاصّة. وأنزل في محلّة يقال لها كوى كنبذ في دار عبدالله بن بيبي وفيها من الآلات والفرش ما يحتاج إليه. فصادف من مجلسه الإكرام والإعزاز الّذي يستحقّه مثله. ثمّ رسم الأمير علاء الدولة ليالي الجمعات مجلس النظر بين يديه فحضره سائر العلماء على اختلاف طبقاتهم والشيخ في جملتهم فما كان يُطاق في شيء من العلوم.

واشتغل بإصفهان بتميم كتاب **الشفاء** ففرغ من المنطق والمجسطي وكان قد اختصر أوقليدس والأرثماطيقي والموسيقى. وأورد في كلّ كتاب من الرياضيّات زيادات رأى أنّ الحاجة إليها داعية. أمّا في المجسطي فأورد عشرة أشكال في اختلاف المنظر. وأورد في آخر المجسطي في علم الهيئة أشياء لم يسبق إليها. وأورد في أوقليدس شبها وفي الأرثماطيقي خواصّ خمسة حسنة وفي الموسيقى مسائل غفل عنها الأوّلون. وتمّ كتاب **الشفاء** ما خلا كتابي

النبات والحيوان فإنّه صنّفها في السنة التي توجّه فيها علاء الدولة إلى سابور خواست في الطريق. وصنّف أيضاً في الطريق كتاب **النجاة**.

واختصّ بعلاء الدولة وصار من ندمائه إلى أن عزم علاء الدولة على قصد همذان وخرج الشيخ في الصحبة. فجرى ليلة بين يدي علاء الدولة ذكر الخلل الحاصل في التقاويم المعمولة بحسب الأرصاد القديمة فأمر الأمير الشيخ بالاشتغال برصد هذه الكواكب وأطلق من الأموال ما يحتاج إليه. وابتدأ الشيخ به وولّاني اتّخاذ آلاتها واستخدام صنّاعها، حتّى ظهر كثير من المسائل. وكان يقع الخلل في أمر الرصد لكثرة الأسفار وعوائقها.

وصنّف الشيخ بإصفهان **الكتاب العلائيّ**. وكان من عجائب الشيخ أنّي صحبته وخدمته خمساً وعشرين سنة فما رأيته إذا وقع له كتاب مجدّد ينظر فيه على الولاء، بل كان يقصد المواضع الصعبة منه والمسائل المشكلة فينظر ما قاله مصنّفه فيها. فيتبيّن مرتبته في العلم ودرجته في الفهم.

وكان الشيخ جالساً يوماً بين يدي الأمير وأبو منصور الجبّان حاضر. فجرى في اللغة مسألة تكلّم الشيخ فيها بما حضره فالتفت أبو منصور الى الشيخ وقال: «أنت فيلسوف وحكيم ولكن لم تقرأ من اللغة ما يُرضَى كلامك فيها». فاستنكف الشيخ من هذا الكلام وتوفّر على درس كتب اللغة ثلاث سنين واستدعى بكتاب **تهذيب اللغة** من خراسان من تصنيف أبي منصور الأزهريّ. فبلغ الشيخ في اللغة طبقة قلّما يتّفق مثلها.

وأنشد ثلاث قصائد ضمّنها ألفاظاً غريبة في اللغة وكتب ثلاثة كتب أحدها على طريقة ابن العميد والآخر على طريقة الصابئ والآخر على طريقة الصاحب. وأمر بتجليدها وإخلاق جلدها. ثمّ أوعز إلى الأمير بعرض تلك المجلّدة على أبي منصور الجبّان وذكر «إنّا ظفرنا بهذه المجلّدة في الصحراء وقت الصيد فيجب أن تتفقّدها وتقول لنا ما فيها». فنظر فيها ابو منصور وأشكل عليه كثير ممّا فيها. فقال له الشيخ: «إنّ ما تجهله من هذا الكتاب فهو مذكور في الموضع الفلانيّ من كتب اللغة» وذكر له كتباً معروفة في اللغة كان الشيخ قد حفظ تلك الألفاظ منها. وكان أبو منصور مخرّفاً فيما يورده من اللغة

غير ثقة فيها ففطن أنّ تلك الرسائل من تصنيف الشيخ وأنّ الذي حمله عليه ما جبهه به ذلك اليوم فتنصّل واعتذر إليه. ثمّ صنّف الشيخ كتاباً في اللغة سمّاه **لسان العرب** لم يُصنّف في اللغة مثله ولم ينقله إلى البياض. ثمّ توفّي وبقي الكتاب على مسودّته لا يهتدي أحد إلى ترتيبه.

وكان قد حصّل تجارب كثيرة فيما باشره من المعالجات وعزم على تدوينها في كتاب **القانون**. وكان قد علّقها على أجزاء فضاعت قبل تمام كتاب **القانون**. من ذلك أنّه تصدّع يوماً فتصوّر أنّ مادّة تريد النزول إلى حجاب رأسه وأنّه لا يأمن ورما يحصل فيه. فأمر بإحضار ثلج كثير ودقّه ولفّه في خرقة وغطّى بها رأسه. وفعل ذلك حتّى قَوِي الموضع وامتنع عن قبول تلك المادة وعوفي. ومن ذلك أن امرأة مسلولة بخوارزم أمرها أن لا تتناول شيئاً من الأدوية سوى جلنجبين السكّر حتّى تناولت على أيّام مقدار مائة منّ وشُفِيَت.

وكان الشيخ قد صنّف بجرجان **المختصر الأصغر في المنطق** وهو الّذي وضعه بعد ذلك في أوّل **النجاة**. ووقعت نسخته إلى شيراز فنظر فيها جماعة من أهل العلم هناك. فوقعت لهم الشبه في مسائل منها وكتبوها على جزء. وكان القاضي بشيراز من جملة القوم فأنفذ بالجزء إلى أبي القاسم الكرمانيّ صاحب إبراهيم بن بابا الديلميّ المشتغل بعلم الباطن وأضاف إليه كتاباً إلى الشيخ أبي القاسم. وأنفذهما مع ركابيّ قاصد وسأله عرض الجزء على الشيخ وتنجّز جوابه فيه. فحضر الشيخ أبو القاسم في يوم صائف عند اصفرار الشمس عند الشيخ وعرض عليه الكتاب والجزء. فقرأ الكتاب وردّه عليه وترك الجزء بين يديه والناس يتحدّثون وهو ينظر فيه. ثمّ خرج أبو القاسم وأمرني الشيخ بإحضار البياض فشددت له خمسة أجزاء كلّ واحد عشرة أوراق بالربع الفرعونيّ. وصلّينا العشاء وقدّم الشمع وأمر بإحضار الشراب. وأجلسني وأخاه وأمرنا بتناول الشراب وابتدأ هو بجواب تلك المسائل. وكان يكتب ويشرب إلى نصف الليل حتّى غلبني وأخاه النوم فأمرنا بالانصراف. وعند الصباح حضر رسوله يستحضرني فحضرت وهو على المصلّى، وبين يديه

الأجزاء الخمسة. فقال: «خذها وصر بها إلى الشيخ أبي القاسم الكرمانيّ وقل له استعجلت في الإجابة عنها لئلا يتعوّق الركابيّ». فلما حملتها تعجّب كلّ العجب وصرف الفيج وأعلمهم بهذه الحالة وصار الحديث تأريخاً بين الناس.

ووضع في حال الرصد آلات ما سُبِق إليها وصنّف فيها رسالة. وبقيت أنا ثماني سنين مشغولاً بالرصد وكان غرضي تبيين ما يحكيه بطلميوس في أرصاده. وصنّف الشيخ كتاب **الانصاف**، واليوم الّذي قدم فيه السلطان مسعود إصفهان نهب عسكره رحل الشيخ وكان الكتاب في جملته وما وقف له على أثر.

وكان الشيخ قويّ القوى كلّها وقوّة المجامعة من قواه الشهوانيّة أقوى وأغلب ويشتغل به كثيراً. فأثّر في مزاجه وكان يعتمد على قوّة مزاجه حتّى صار أمره في السنة الّتي حارب فيها علاء الدولة تاش فرّاش على باب الكرج أصاب الشيخ قولنج. ولحرصه على البرء إشفاقاً من هزيمة يدفع إليها لا يتأتّى له المسير فيها مع المرض، حقن نفسه في يوم واحد ثماني مرّات فتقرّح بعض أمعائه وظهر به سحج. وأُحْوِج إلى المسير مع علاء الدولة بسرعة نحو إيذج فظهر به هناك الصرع الّذي قد يتبع القولنج. ومع ذلك فقد كان يدبّر نفسه ويحتقن للسحج ولبقيّة القولنج. فأمر يوماً باتّخاذ دانقين من بزر الكرفس في جملة الحقنة طالباً لكسر ريح القولنج. فطرح بعض الأطبّاء الذي كان يتقدّم هو إليه بمعالجته من بزر الكرفس خمسة دراهم ـ لست أدري أعمداً فعله أم خطأ لأنّي لم أكن معه ـ فازداد السحج من حدّة البزر. وكان يتناول المثروديطوس لأجل الصرع فطرح بعض غلمانه فيه شيئاً كثيراً من الأفيون وناوله إيّاه فأكله. وكان سبب ذلك خيانتهم في مال كثير من خزانته فتمنّوا هلاكه ليأمنوا عاقبة أفعالهم.

ونُقِلَ الشيخ كما هو إلى إصفهان فاشتغل بتدبير نفسه. وكان من الضعف بحيث لا يستطيع القيام فلم يزل يعالج نفسه حتى قدر على المشي. وحضر مجلس علاء الدولة وهو مع ذلك لا يتحفّظ ويكثر المجامعة ولم يبرأ من العلّة كلّ البرء وكان ينتكس ويبرأ كلّ وقت. ثمّ قصد علاء الدولة همذان

وصار الشيخ معه فعاودته العلّة في الطريق إلى أن وصل إلى همذان وعلم أن قوّته قد سقطت وأنّها لا تفي بدفع المرض. فأهمل مداواة نفسه وكان يقول: «المدبّر الذي كان يدبّر بدني قد عجز عن التدبير والآن فلا تنفع المعالجة». وبقي على هذا أيّاماً ثمّ انتقل إلى جوار ربّه ودفن بهمذان في سنة ثمان وعشرين وأربعمائة.

وكانت ولادته في سنة سبعين وثلثمائة وجميع عمره ثمان وخمسون سنة. لقاه الله صالح أعماله.

ملحق ب:
فهرست كتب ابن سينا

أمّا ما ذكره أبو عبيد الجوزجانيّ في تأريخ سيرته من فهرست كتبه فهو يقارب أربعين تصنيفاً. وقد اجتهدت في تحصيل ما صنّف وأثبتّ في هذا الفهرست ما وجدته مضافاً إلى ما ذكره الشيخ أبو عبيد ما يقارب تسعين تصنيفاً:

(١) كتاب **اللواحق**. يذكر في تصانيفه أنّه شرح **الشفاء**. (٢) كتاب **الشفاء**، يجمع جميع العلوم الأربعة. صنّف طبيعيّاته وإلهيّاته في عشرين يوماً بهمذان. (٣) كتاب **الحاصل والمحصول** صنّفه ببلده للفقيه أبي بكر البرقيّ في أوّل عمره في قريب من عشرين مجلّدة ولا يوجد إلّا نسخة الأصل. (٤) كتاب **البرّ والإثم**. صنّفه أيضاً لهذا الفقيه في الأخلاق مجلّدتان ولا يوجد إلّا عنده. (٥) كتاب **الانصاف**، عشرون مجلّدة. شرح فيه جميع كتب أرسطو وأنصف فيه بين المشرقيّين والمغربيّين. ضاع في نهب السلطان مسعود. (٦) كتاب **المجموع**. ويعرف **بالحكمة العروضيّة**، صنّفه وله إحدى وعشرون سنة لأبي الحسن العروضيّ من غير الرياضيّات. (٧) كتاب **القانون في الطبّ**. صنّف بعضه بجرجان وبالريّ وتمّ بهمذان وعوّل على أن يعمل له شرحاً وتجارب. (٨) كتاب **الأوسط الجرجانيّ في المنطق**. صنّفه بجرجان لأبي محمّد الشيرازيّ. (٩) كتاب **المبدأ والمعاد في النفس**. صنّفه له أيضاً بجرجان. (١٠) كتاب **الأرصاد الكليّة**. صنّفها أيضاً بجرجان لأبي محمّد الشيرازيّ. (١١) كتاب **المعاد**. صنّفه بالريّ للملك مجد الدولة. (١٢) كتاب

لسان العرب في اللغة. صنّفه بإصفهان ولم ينقله إلى البياض ولا وجد له
نسخة ولا مثله. (١٣) كتاب دانش نامه العلائيّ بالفارسيّة. صنّفه لعلاء
الدولة بن كاكويه بإصفهان. (١٤) كتاب النجاة. صنّفه في طريق سابور
خواست وهو في خدمة علاء الدولة. (١٥) كتاب الإشارات والتنبيهات.
وهي آخر ما صنّف في الحكمة وأجوده وكان يضنّ بها. (١٦) كتاب الهداية في
الحكمة. صنّفه وهو محبوس بقلعة فردجان لأخيه عليّ يشتمل على أقسام
الحكمة مختصراً. (١٧) كتاب القولنج. صنّفه بهذه القلعة أيضاً ولا يوجد
تامّاً. (١٨) رسالة حيّ بن يقظان. صنّفها بهذه القلعة أيضاً رمزاً عن العقل
الفعّال (١٩) كتاب الأدوية القلبيّة. صنّفها بهمذان. (٢٠) مقالة في النبض
بالفارسيّة. (٢١) مقالة في مخارج الحروف. صنّفها بإصفهان للجبّان.
(٢٢) رسالة إلى أبي سهل المسيحيّ في الزاوية. صنفها بجرجان (٢٣) مقالة
في القوى الطبيعيّة إلى أبي سعيد اليماميّ. (٢٤) رسالة الطير. مرموزة يصف
فيها توصّله إلى علم الحقّ. (٢٥) كتاب الحدود. (٢٦) مقالة في نقض رسالة
ابن الطيّب في القوى الطبيعية. (٢٧) كتاب عيون الحكمة. يجمع العلوم
الثلاثة. (٢٨) مقالة في عكوس ذوات الجهة. (٢٩) كتاب الموجز الكبير في
المنطق. وأمّا الموجز الصغير فهو منطق النجاة. (٣٠) القصيدة المزدوجة في
المنطق. صنّفها للسهيليّ بكركانج. (٣١) الخطبة التوحيديّة في الإلٰهيّات.
(٣٣) مقالة في تحصيل السعادة. وتعرف بالحجج العشر. (٣٣) مقالة في
القضاء والقدر. صنّفها في طريق إصفهان عند خلاصه وهربه إلى إصفهان.
(٣٤) مقالة في تقاسيم الحكمة والعلوم. (٣٧) رسالة في السكنجبين.
(٣٨) مقالة في اللانهاية. (٣٩) كتاب التعاليق. علّقه عنه ابن زيلا.
(٤٠) مقالة في خواص خطّ الاستواء. (٤١) المباحثات بسؤال بهمنيار تلميذه
وجوابه له. (٤٢) عشر مسائل أجاب عنها لأبي الريحان البيرونيّ (٤٣) جواب
ستّ عشرة مسألة لأبي الريحان. (٤٤) مقالة في هيئة الأرض من السماء وكونها
في الوسط. (٤٥) كتاب الحكمة المشرقيّة لا يوجد تامّاً. (٤٦) مقالة في تعقّب
المواضع الجدليّة. (٤٧) مقالة في خطأ من قال إنّ الكميّة جوهريّة.
(٤٨) المدخل إلى صناعة الموسيقى. وهو غير الموضوع في النجاة. (٤٩) مقالة

في الإجرام السماويّة. (٥٠) مقالة في تدارك الخطأ الواقع في التدبير الطبّي.
(٥١) مقالة في كيفيّة الرصد وتطابقه مع العلم الطبيعيّ. (٥٢) مقالة في
الأخلاق. (٥٣) مقالة في آلة رصديّة. صنّفها بإصفهان عند رصده لعلاء
الدولة. (٥٤) رسالة إلى السهيليّ في الكيمياء. (٥٥) مقالة في غرض
قاطيغورياس. (٥٦) الرسالة الأضحويّة في المعاد. صنّفها للأمير أبي بكر
محمد بن عبيد. (٥٧) معتصم الشعراء في العروض. صنّفه ببلاده وله سبع
عشرة سنة. (٥٨)مقالة في حدّ الجسم. (٥٩) الحكمة العرشيّة. وهو كلام
مرتفع في الإلٰهيات. (٦٠) عهد له عاهد الله به لنفسه. (٦١) مقالة في أنّ
علم زيد غير علم عمرو. (٦٢) كتاب تدبير الجند والمماليك والعساكر
وأرزاقهم وخراج الممالك. (٦٣) مناظرات جرت له في النفس مع أبي عليّ
النيسابوريّ. (٦٤) خطب وتحميدات وأسجاع. (٦٥) جواب يتضمّن
الاعتذار فيما نسب إليه في هذه الخطب. (٦٦) مختصر كتاب أوقليدس، أظّنه
المضموم إلى النجاة. (٦٧) مقالة في الأرثماطيقي. (٦٨) عدّة قصائد وأشعار
في الزهد وغيره. يصف فيها أحواله. (٦٩)رسائل بالفارسيّة والعربيّة
ومخاطبات ومكاتبات وهزليّات. (٧٠) تعاليق على مسائل حنين في الطبّ.
(٧١) قوانين ومعالجات طبّية. (٧٢) عشرون مسألة سأله عنها أهل العصر.
(٧٣) مسائل عدّة الطبّيّة. (٧٤) مسائل تُدْعَى الندور. (٧٥) مسائل ترجمها
بالتذاكير. (٧٦) جواب مسائل يسيرة. (٧٧) رسالة له إلى علماء بغداد،
يسألهم الإنصاف بينه وبين رجل همذاني يدّعى الحكمة. (٧٨) رسالة إلى
صديق. يسأله الإنصاف بينه وبين هذا الهمذاني. (٧٩) جواب لعدّة مسائل.
(٨٠) كلام له في تبيين مائيّة الحزن. (٨١) شرحه لكتاب النفس لأرسطو
ويقال إنّه من الانصاف. (٨٢) مقالة في النفس، تعرف بالفصول.
(٨٣) مقالة في إبطال علم النجوم. (٨٤) كتاب الملح في النحو.
(٨٥) فصول إلٰهيّة في إثبات الأوّل. (٨٦) فصول في النفس والطبيعيّات.
(٨٧) رسالة إلى أبي سعيد بن أبي الخير في الزهد. (٨٨) مقالة في أنّه لا يجوز
أن يكون شيء واحد جوهراً وعرضاً. (٨٩) مسائل جرت بينه وبين بعض
الفضلاء في فنون العلوم. (٩٠) تعليقات استفادها أبو الفرج الطبيب الهمذانيّ

من مجلسه وجوابات له. (٩١) مقالة ذكرها في تصانيفه أنّها في المسالك وبقاع الأرض. (٩٢) مختصر في أنّ الزاوية الّتي من المحيط والمماسّ لا كميّة لها.[١]

(١) هنا تضيف بعض المخطوطات: (٩٣) الموجز الصغير في المنطق وهو منطق عيون الحكمة (٩٤) عيون المسائل في سبع مقالات ألّفه لأبي الحسن أحمد محمّد السهليّ. (٩٥) أجوبة لسؤالات سأله عنها أبو الحسن العامري، وهي أربع عشرة مسألة. (٩٦) كتاب الموجز الصغير في المنطق. (٩٧) كتاب قيام الأرض في وسط السماء، ألّفه لأبي الحسن أحمد بن محمّد السهليّ. (٩٨) كتاب مفاتيح الخزائن في المنطق (٩٩) كلام في الجوهر والعرض (١٠٠) كتاب تأويل الرؤيا (١٠١) مقالة في الردّ على مقالة الشيخ أبي الفرج بن الطيّب (١٠٢) رسالة في العشق، ألّفها لأبي عبدالله الفقيه (١٠٣) رسالة في القوى الإنسانية وإدراكاتها (١٠٤) قول في تبيين ما الحزن وأسبابه (١٠٥) مقالة ألى أبي عبدالله الحسين بن سهل بن محمّد السهليّ في أمر مشوب.

تمهيد

أمّا بعد حمد الله والثناء عليه بما هو أهله، والصلاة والسلام على أنبيائه الذين هم عبيده ورسله، وعلى سائر خاصّته الذين نالهم من كرمه أفضله وأجلّه، وأغرقهم إحسانه وجوده وفيضه وفضله، فإن طائفة من الأخوان الذين لهم حرص على اقتباس المعارف الحكمية، سألوني أن أجمع لهم كتاباً يشتمل على ما لا بدّ من معرفته لمن يؤثر أن يتميّز عن العامة وينحاز إلى الخاصة ويكون له بالأصول الحكمية إحاطة، وسألوني أن أبدأ فيه بإفادة الأصول من علم المنطق، ثم أتلوها بمثلها من علم الطبيعيات، ثم أورد من علمي الهندسة والحساب ما لا بدّ منه لمعرفة القدر الذي يقرن بالبراهين على الرياضيات، وأورد بعده من علم الهيئة ما يعرف به حال الحركات والاجرام والأبعاد والمدارات والأطوال والعُرُوض، دون الأصول التي يحْتَاج إليها في التقاويم وما تشتمل عليه الزيجات، مثل أحوال المطالع والزوايا وتقويم المسير بحسب تاريخ تاريخ إلى غير ذلك، وأن أختم الرياضيات بعلم الموسيقى[١]، ثم أورد العلم الإلهي على أبين وجه وأوجزه، وأذكر فيه حال المعاد، وحال الأخلاق والأفعال النافعة فيه لدرك النجاة من الغرق في بحر الضلالات، فأسعفتهم بذلك وصنّفت الكتاب على نحو ملتمسهم، مستعيناً

(١) يستفاد من فهرست كتب ابن سينا الوارد في سيرة الشيخ الرئيس للجوزجاني أن النجاة كانت تنطوي أصلاً على فصول في الرياضيات والموسيقى. راجع أعلاه ص ٣٦ و ٣٧.

بالله ومتوكلاً عليه. فبدأت بايراد الكفاية من صناعة المنطق لأنه الآلة العاصمة للذهن عن الخطأ فيما نتصوره ونصدّق به، والموصلة إلى الاعتقاد الحق بإعطاء أسبابه ونهج سبيله.

القِسمُ الأول

في المنطق

في التصور والتصديق وطريق كل منهما

كل معرفة وعلم فإما تصور وإما تصديق. والتصوّر هو العلم الأول، ويكتسب بالحدّ وما يجري مجراه مثل تصورنا ماهيّة الإنسان. والتصديق إنما يكتسب بالقياس أو ما يجري مجراه مثل تصديقنا بأن للكل مبدأ. فالحد والقياس آلتان بهما تكتسب المعلومات التي تكون مجهولة فتصير معلومة بالرويّة. وكل واحد منهما، منه ما هو حقيقي، ومنه ما هو دون الحقيقي، ولكنه نافع منفعة مّا بحسبه، ومنه ما هو باطل مشبه بالحقيقي.

والفطرة الإنسانية في الأكثر غير كافية في التمييز بين هذه الأصناف، ولولا ذلك لما وقع بين العقلاء اختلافٌ ولا وقع لواحد منهم في رأيه تناقض. وكل واحد من القياس والحد، فإنه معمول ومؤلّف من معان معقولة بتأليف محدود، فيكون لكل واحد منهما مادة منها أُلِّفَ وصورة بها يتمّ التأليف. وكما أنه ليس عن أيّ مادة اتفقت يصلح أن يتخذ بيت أو كرسيٌّ ولا بأيّ صورة اتفقت يمكن أن يتمّ من مادة البيت بيتٌ ومن مادة الكرسي كرسي، بل لكل شيء مادة تخصّه، وصورة بعينها تخصّه، كذلك لكل معلوم يعلم بالرويّة مادّة تخصه، وصورة تخصّه منهما يصار إلى تحقّقه. وكما أن الفساد في اتخاذ البيت قد يقع من جهة المادة وإن كانت الصورة صحيحة، وقد يقع من جهة الصورة، وإن كانت المادة صالحة، وقد يقع من جهتيهما جميعاً، كذلك الفساد في الرويّة قد يقع من جهة المادة وإن كانت الصورة صحيحة، وقد يقع من جهة الصورة، وإن كانت المادة صالحة، وقد يقع من جهتيهما معاً.

في منفعة المنطق

فالمنطق هو الصناعة النظرية التي تعرّفُ أنه من أيّ الصور والمواد يكون الحدّ الصحيح الذي يسمى بالحقيقة حداً، والقياس الصحيح الذي يسمّى بالحقيقة برهاناً، وتعرّف أنه عن أيّ الصور والمواد يكون الحدّ الاقناعي الذي يسمى رسماً، وعن أيّ الصور والمواد يكون القياس الاقناعي الذي يسمّى ما قَوي منه وأوقع تصديقاً شَبيهاً باليقين جدلياً، وما ضعفَ منه وأوقع ظناً غالباً خطابياً، وتُعَرِّف أنه عن أيّ صورة ومادة يكون الحد الفاسد وعن أيّ صورة ومادة يكون القياس الفاسد الذي يسمى مغالطياً وسوفسطائياً، وهو الذي يتراءى أنه برهانيّ أو جدليّ ولا يكون كذلك، وأنه عن أي صورة ومادة يكون القياس الذي لا يوقع تصديقاً البتة، ولكن تخييلاً يرغب النفس في شيء أو ينفرها، ويقززها أو يبسطها أو يقبضها، وهو القياس الشعري. فهذه فائدة صناعة المنطق. ونسبتها إلى الرويّة نسبة النحو إلى الكلام والعروض إلى الشعر، لكن الفطرة السليمة والذوق السليم ربما أغنيا عن تعلّم النحو والعروض، وليس شيء من الفطر الإنسانية بمستغنٍ في استعمال الرويّة عن التقدّم باعداد هذه الآلة، إلا أن يكون إنساناً مؤيّداً من عند الله تعالى.

في الألفاظ المفردة

لما كانت المخاطبات النظرية بألفاظ مؤلفة، والأفكار العقلية من أقوال عقلية مؤلفة، وكان الفرد قبل المؤلّف، وجب أن نتكلم أولاً في اللفظ المفرد.

فنقول: إن اللفظ المفرد هو الذي يدلّ على معنى ولا جزء من أجزائه يدلّ بالذات على جزء من أجزاء ذلك المعنى، مثل قولنا: الإنسان، فإنه يدل به على معنى لا محالة، وجزآه وليكونا الإن والسّان، إما أن لا يدلّ بهما على معنى لا محالة أو أن يدلا على معنيين ليسا جزئي معنى الإنسان، وإن اتفق أن كلا الإن مثلاً يدل على النفس والسان يدل على البدن، فليس يقصد بإن وسان في جملة قولنا: الإنسان، الدلالة بهما، فيكونان كأنهما لا يدلان أصلاً، إذا أخذا جزئي قولنا: الإنسان.

في اللفظ المركّب

وأما اللفظ المركّب أو المؤلّف، فهو الذي يدلّ على معنى وله أجزاء منها يلتئم مسموعه، ومن معانيها يلتئم معنى الجملة، كقولنا: الإنسان يمشي أو رامي الحجارة.

في اللفظ المفرد الكليّ

واللفظ المفرد الكلي هو الذي يدلّ على كثيرين بمعنى واحد متّفق، إما كثيرين في الوجود كالإنسان، أو كثيرين في جواز التوهم، كالشمس. وبالجملة الكليّ هو اللفظ الذي لا يمنع مفهومه أن يشترك في معناه كثيرون، فإن منع من ذلك شيء، فهو غير نفس مفهومه.

في اللفظ المفرد الجزئي

واللفظ المفرد الجزئي هو الذي لا يمكن أن يكون معناه الواحد، لا بالوجود ولا بحسب التوهم لأشياء فوق واحد، بل يمنع نفس مفهومه من ذلك، كقولنا: زيد، لمشار إليه. فإن معنى زيد، إذا أخذ معنى واحداً، هو ذات زيد الواحدة، فهو لا في الوجود ولا في التوهّم يمكن أن يكون لغير ذات زيد الواحدة، إذ الإشارة تمنع من ذلك. فإنك إذا قلت: هذه الشمس أو هذا الإنسان تمنع من أن يشترك فيه غير الإشارة.

في الذاتي

ولنترك الجزئيّ ولنشتغل بالكليّ. وكل كليّ فإمّا ذاتي وإما عرضيٌّ. والذاتيُّ هو الذي يقوِّمُ ماهية ما يقال عليه. ولا يكفي في تعريف الذاتي أن يقال إن معناه ما لا يفارق، فكثير مما ليس بذاتي لا يفارق. ولا يكفي أن يقال إن معناه ما لا يفارق في الوجود ولا تصح مفارقته في التوهم، حتى إن رُفع في التوهم يبطل به الموصوف في الوجود، فكثير مما ليس بذاتيّ هو بهذه الصفة، مثل كون الزوايا من المثلث مساوية لقائمتين، فإنّه صفة لكل مثلث،

ولا يفارق في الوجود، ولا يرتفع في الوهم، حتى يقال إنا لو رفعناه وهماً لم يجب أن نحكم أن المثلث غير موجود، وليس بذاتي، ولا أيضاً أن يكون وجوده للموصوف به مع ملازمته بيّناً. فإن كثيراً من لوازم الشيء التي تلزمه بعد تقرّر ماهيته، تكون بينة اللزوم له، بل الذاتي ما إذا فهم معناه وأخطر بالبال وفهم معنى ما هو ذاتي له وأخطر بالبال معه، لم يمكن أن يفهم ذات الموصوف إلا أن يكون قد فهم له ذلك المعنى أولاً، كالإنسان والحيوان. فإنك إذا فهمت ما الحيوان وفهمت ما الإنسان، فلا تفهم الإنسانَ إلا وقد فهِمت أولاً أنه حَيوان. وأما ما ليس بذاتي فقد تفهم ذات الموصوف مجرداً دونه. فإذا فهم فربّما لزمه أن يفهم وجوده له، كالمحاذاة للنقطة، أو يفهم ببحث ونظر، كتساوي الزوايا القائمتين في المثلث، أو يكون جائزاً أن يرفع توهماً وإن لم يرتفع وجوداً، كالسواد للإنسان الزنجي، أو يرتفع وجوداً وتوهماً معاً، مثل الشباب فيما يبطىء زواله، والقعود فيما يسرع زواله.

في العرضيّ

وأما العرضيّ فهو كل ما عددناه مما ليس بذاتي. وقد يغلط فيه فيظنّ أنه العرض الذي هو المقابل للجوهر، اللذين سنذكرهما بعد. وليس كذلك، فإن العرضيّ قد يكون جوهراً كالأبيض، والعرض لا يكون جوهراً كالبياض.

في المقول في جواب ما هو

ثم من الذاتيّ ما هو مقولٌ في جواب ما هو، ومنه ما ليس بمقول. والذاتيُّ المقول في جواب ما هو مشكلٌ، ويكاد أكثر الشروح تغفل عن تحقيقه، ويكاد أن يرجع ما يراه الظاهريون من المنطقيين في المقول في جواب ما هو إلى أنه هو الذاتيّ، لكن الذاتي أعم منه. وتحقيقه بحسب ما انتهى إليه بحثنا أن الشيء الواحد قد تكون له أوصاف كثيرة كلها ذاتية لكنه إنما هو ما هو لا بواحد منها، بل بجملتها. فليس الإنسان إنساناً بأنه حيوانٌ أو مائت أو شيء آخر، بل بأنه مع حيوانيته ناطقٌ. فإذا وضع لفظ مفرد يتضمّن (ولستُ

أقول يلتزم) جميع المعاني الذاتية التي بها يتقوّم الشيء فذلك الشيء مقولٌ في جواب ما هو. مثل قولنا الإنسان لزيد وعمرو، فإنه يشتمل على كل معنى مفرد ذاتي له، مثل الجوهرية والتجسّم والتغذّي والنمو والتوليد وقوّة الحسّ والحركة والنطق وغير ذلك، فلا يشذُّ عنه مما هو ذاتيٌّ لزيد شيء. وكذلك الحيوانُ للإنسان وحده، لكن للإنسان والفرس والثور وغير ذلك بحال الشركة، فإنه يشتمل على جميع الأوصاف الذاتية التي لها بالشركة. وإنما يشذ منه ما يخصّ واحداً واحداً منها. فالمقول في جواب ما هو هكذا يكون. وأما الداخل في جواب ما هو، فهو كل ذاتيّ.

في المقول في جواب أيّ شيء هو

أما المقول في جواب أيّ شيء هو، فهو الذي يدلّ على معنى يتميّز به الشيء عن أشياء مشتركة في معنى واحد. فمنه عرضيٌّ، مثل الأبيض الذي يميز الثلج عن القار، وهما جسمان جماديان، ومنه ذاتي مثل الناطق الذي يميّز الإنسان عن الفرس، وهما حيوانان. وقد اصطلح قوم على أن يسموا هذا الذاتي مقولاً في جواب أيّما هو، فيكون المقول في جواب أيّما هو، بحسب اصطلاحهم، هو المميّز بعد ماهية مشتركة تمييزاً ذاتياً، مثل الناطق للإنسان بعد الحيوان دون البياض للثلج.

في الألفاظ الخمسة

والألفاظ الكلية خمسة: جنسٌ، ونوعٌ، وفصلٌ، وخاصة، وعرضٌ عام.

في الجنس

الجنس هو المقول على كثيرين مختلفين بالأنواع في جواب ما هو. وقولنا مختلفين بالأنواع، أي بالصور والحقائق الذاتية، وإن لم تعرف بعد النوع الذي هو مضاف إلى الجنس. وقولنا في جواب ما هو، أي قولاً بحال الشركة، لا بحال الانفراد، كالحيوان للإنسان والفرس، لا كالحساس للإنسان والفرس. فإن الحسّاس لا يدل على كمال ماهية مشتركة للإنسان والفرس، وإن كان يدلّ

على معنى ما ذاتي، وهو كونه ذا حسّ، وتخلى عن المتحرك بالإرادة وعن النامي وعن المغتذي وغير ذلك، إلا على سبيل الالتزام، لا على سبيل التضمن. وفرق بين الالتزام والتضمن، فإن السقف يلتزم الحائط ولا يتضمّنه، والبيت يلتزم الحائط ويتضمّنه، فيجب إذا حدّدت الجنس أن تحدّه بما لا يشاركه فيه فصل الجنس، وإذا حددت الجنس أن لا تديره على النوع، ولا تشتغل بما يقوله فرفوريوس.

في النوع

وأما النوع فهو الكليّ الذاتيّ، الذي يقال على كثيرين في جواب ما هو ويقال أيضاً عليه، وعلى غيره آخر في جواب ما هو بالشركة، مثل الحيوان الذي هو نوع من الجسم، فإنّه يقال على الإنسان والفرس في جواب ما هو بالشركة، ويقال الجسم عليه وعلى غيره أيضاً بالشركة، في جواب ما هو. وقد يكون الشيء جنساً لأنواع، ونوعاً لجنس مثل الحيوان للجسم ذي النفس فإنه نوعه، وللإنسان والفرس، فإنه جنسهما. لكنه ينتهي الارتقاء إلى جنس لا جنس فوقه، ويسمى جنس الأجناس، وينتهي الانحطاط إلى نوعٍ لا نوعَ تحته، ويسمى نوعَ الأنواع. ويرسم بأنه المقول على كثيرين مختلفينَ بالعدد، في جواب ما هو، كالإنسانَ لزيدٍ وعمرو والفرس، لهذه الفرس وتلك.

في الفصل

وأما الفصل فهو الكُلّي الذاتي، الذي يقال على نوعٍ تحتَ جنس في جواب أيُّ شيء هو منه، كالناطق للإنسان، فبه يجاب حينَ يسأل أنه أيّ حيوان هو. والفرق بين الناطق والإنسان أن الإنسان حيوان له نطق، والناطق شيءٌ مّا لم يعلم أي شيء هو له نطق. والنطق فصلٌ مفردٌ، والناطق فصلٌ مركبٌ، وهو الفصل المنطقيّ.

في الخاصّة

وأما الخاصّة فهي الكليُّ الدال على نوعٍ واحدٍ في جواب أيّ شيء هو،

لا بالذات بل بالعرض، إما نوعٌ هو جنسٌ، كتساوي الزوايا من المثلث لقائمتين، فإنه خاصّة للمثلث، وهو جنس، وإما نوع ليس هو بجنس، مثل الضاحك للإنسان، وهو خاصّة ملازمة مساوية، ومثل الكتابة وهو خاصّة غير ملازمةٍ ولا مساوية، بل أخصّ.

في العرض العام

وأما العرض العام فهو كل كلّي مفردٍ عرضي، أي غير ذاتي يشترك في معناه أنواع كثيرون، كالبياض للثلج والققنس(١). ولا تبال بأن يكون ملازماً أو مفارقاً لكل واحدٍ من النوع أو للبعض، جوهراً كان في نفسه، كالأبيض، أو عرضاً كالبياض بعد أن يكون مقوّماً للماهية. فإن وقوع العرض على هذا وعلى الذي هو قسم الجوهر في الوجود وقوع بمعنيين مختلفين.

في الأعيان والأوهام والألفاظ والكتابات

الشيء إما عينٌ موجودةٌ، وإما صورةٌ موجودةٌ في الوهم أو العقل، مأخوذة عنها، ولا يختلفان في النواحي والأمم، وإما لفظةٌ تدل على الصورة التي في الوهم أو العقل معبّرة، وإما كتابةٌ دالة على اللفظ، ويختلفان في الأمم. فالكتابة دالةٌ على اللفظ واللفظ دالٌ على الصورة الوهمية أو العقلية، وتلك الصورة دالة على الأعيان الموجودة.

في الاسم

والاسم لفظ مفردٌ يدلّ على معنى، من غير أن يدلّ على زمان وجود ذلك المعنى من الأزمنة الثلاثة، كقولنا زيد. فمنه محصلٌ، كقولنا زيدٌ، ومنه غير محصّل، قرن فيه لفظ السلب بشيء هو اسمٌ محصل، وجعل مجموعهما إسماً دالاً على ما يخالف معنى المحصل، كقولنا لا إنسان، وهذا هو الاسم المعدول.

(١) نوع من الطيور البيضاء.

في الكلمة

والكلمة لفظة مفردة تدلّ على معنى، وعلى الزمان الذي كان ذلك المعنى موجوداً فيه لموضوع مّا، غير معيّن، كقولنا: مشى، فإنه يدل على مشي لماشٍ غير معيّن في زمان قد مضى.

في الأداة

وأما الأداة، فهي لفظةٌ مفردة، إنما تدلّ على أمرٍ لمعنىً يصح أن يوضع أو يحمل، بعد أن يقرن باسم أو كلمةٍ، كقولنا في وعلى.

في القول

والقول كل لفظ مركب وقد عرّفناه قبل.

في القضية

والقضية والخبرُ هو كل قول فيه نسبةٌ بين شيئين، بحيث يتبعه حكم صدق أو كذب.

في الحملية

والحمليةُ هي التي توقع هذه النسبة بين شيئين، ليس في كل واحد منهما هذه النسبة، إلا بحيث يمكن أن يدلّ على كل واحدٍ منهما بلفظ مفردٍ، كقولنا: الإنسان حيوان، أو قولنا: الحيوان الضاحك ينتقل من مكان إلى مكان بوضع قَدَم ورفع أخرى، فكأنك قلتَ: الإنسانُ يمشي، أو قولك: فلان كثير علمهُ، فإن قولك كثير علمه معادل لقولك: فيلسوف.

في الشرطية

والشرطية هي التي توقع هذه النسبة بين شيئين فيهما هذه النسبة، من

حيث هي مفصلة، كقولنا: إن كانت الشمس طالعة، فالنهار موجود. فإنك إن فصّلت هذه النسبة انحل إلى قولك الشمس طالعة، وإلى قولك النهار موجود، وكل واحد منها قضية. وكذلك إذا قلت: إما أن يكون هذا العدد زوجاً، وإما أن يكون هذا العدد فرداً، كأنك قلت العدد زوج، والعدد فرد.

في الشرطية المتصلة

وأما المتصلة من الشرطية، فهي التي توجب أو تسلب لزوم قضيّة لأخرى، كما قدّمناه من مثال الشرطي.

في الشرطية المنفصلة

والمنفصلة ما توجب أو تسلب عنادَ قضية لأخرى كما أخرناه في مثال الشرطي.

في الايجاب

والايجاب مطلقاً هو إيقاع النسبة وإيجادها. وفي الحملية هو الحكم بوجود محمول لموضوع.

في السلب

والسلب مطلقاً هو رفع النسبة الوجودية بين شيئين، وفي الحملية هو الحكم بلا وجود محمول لموضوع.

في المحمول

والمحمول هو المحكوم به أنه موجود، أو ليس بموجود لشيء آخرٍ.

في الموضوع

والموضوع هو الذي يحكم عليه بأن شيئاً آخر موجود له، أو ليس

بموجود له. مثال الموضوع قولنا زيد في قولنا: زيد كاتب، ومثال المحمول قولنا: كاتب في قولنا: زيد كاتب.

في المخصوصة

والمخصوصة قضيّة حملية موضوعها شيء جزئي، كقولنا: زيد كاتب. وتكون موجبة وتكون سالبة، ولا تسمى بالشخصية.

في المهملة

والمهملة قضيّة حملية، موضوعها كلي، ولكن لم يبيّن أن الحكم في كله أو في بعضه، كقولنا: الإنسان أبيض، وتكون موجبة وسالبة، وإذا لم يتبين فيها أن الحكم في كل أو في بعض، فلا بد أنه في بعض. وشك في أنه في الكل، أو أهمل ذلك. فلذلك كان حكم المهملة حكم الجزئي الذي نذكره.

في المحصورة

والمحصورة هي التي موضوعها كلي، والحكم عليه مبيّن أنه في كله، أو في بعضه، وتكون موجبة وسالبة.

في الموجبة الكليّة

والموجبة الكلية من المحصورات، هي التي الحكم فيها إيجاب على كل واحد من الموضوع، كقولنا: كل إنسان حيوان.

في السالبة الكلية

والسالبة الكلية هي التي الحكم فيها سلب عن جميع الموضوع، كقولنا: ليس ولا واحد من الناس بحجر.

في الموجبة الجزئية

والموجبة الجزئية هي التي الحكم فيها إيجاب، ولكن على بعض من الموضوع، كقولنا: بعض الناس كاتب.

في السالبة الجزئية

والسالبة الجزئية هي التي الحكم فيها سلب، ولكن عن بعض الموضوع، كقولنا: ليس بعض الناس بكاتب، أو ليس كل إنسان بكاتب، بل عسى بعضهم.

في السور

والسور هو اللفظ الذي يدل على مقدار الحصر، مثل كل ولا واحد، وبعض ولا كل.

في مواد القضايا

المادة الواجبة هي حالة للمحمول بالقياس إلى الموضوع، يجب بها لا محالة أن يكون دائماً في كل وقت، أي يكون الصدق مع الموجب في كل وقت، كحالة الحيوان عند الإنسان. ولا يعتبر السلب. والمادة الممتنعة هي حالة للمحمول بالقياس إلى الموضوع، يكون الصدق فيها دائماً مع السلب، كحالة الحجر عند الإنسان، ولا يعتبر الايجاب. والمادة الممكنة هي حالة للمحمول بالقياس إلى الموضوع، لا يدوم بها له صدق في إيجاب ولا سلب، كحالة الكاتب عند الإنسان. وقيل: إن الممكن هو الذي حكمه غير موجود في وقت مّا، أي في الحال ثم له حكم في المستقبل، يفرد به عمّا له حكم في الحال بالضرورة.

في الثنائي والثلاثي

كل قضيّة حملية، فإن أجزاءها الذاتية عند الذهن ثلاثة: معنى

موضوع ومعنى محمول ومعنى نسبة بينهما. وأما في اللفظ، فربما اقتصر على اللفظ الدال على معنى الموضوع واللفظ الدال على معنى المحمول، وطويت اللفظة الدالة على معنى النسبة، فتسمى ثنائية، كقولنا: زيد كاتب. وأما الثلاثية، فهي التي قد صرح فيها باللفظة الدالة على النسبة، كقولنا: زيد هو كاتب، وتسمّى تلك اللفظة رابطة، والكلمة ترتبط بذاتها لأنها تدل على موضوع في كل حال، فالنسبة متضمنة فيها.

في المعدولة والبسيطة

القضيّة البسيطة هي التي موضوعها اسم محصّل ومحمولها اسم محصل. وأما القضيّة المعدولة، فهي التي موضوعها أو محمولها اسم غير محصل، كقولك: اللاإنسان أبيض، أو الإنسان لا أبيض. والقضية المعدولة المطلقة، في وصفها بالعدول، هي التي محمولها كذلك، كقولك: زيد هو غير بصير. فقولنا: زيد هو غير بصير قضية موجبة معدولة. والفرق بين الموجبة المعدولة، كقولنا: زيد هو غير بصير، وبين السالبة البسيطة، كقولنا: زيد ليس هو ببصير، أما من جهة الصيغة، فلأن حرف السلب في المعدولة جزءٌ من المحمول، كأنك أخذت الغير والبصير شيئاً واحداً، حاصلاً منهما بالتركيب. فإن أوجبت تلك الجملة كشيء واحد، كان إيجاباً معدولاً، وإن سلبت فقلت: زيد ليس هو غير بصير، كان سلباً معدولاً. وأما في البسيطة فإن حرف السلب ليس جزءاً من المحمول، بل شيئاً خارجاً عنه داخلاً عليه رافعاً إياه. وأما من جهة التلازم والدلالة، فإن السالبة البسيطة أعمّ منها، لأن السلب يصحّ عن موضوع معدوم. والايجاب، كان معدولاً أو محصلاً، فلا يصح إلا على موضوع موجود، فيصحّ أن تقول: إن العنقاء ليس هو بصيرا، ولا يصحّ أن تقول: إن العنقاء هو غير بصير. وأما ما يقال بعد هذا من الفرق بينهما، فلا تلتفت إليه. فإن غير بصير يصحّ إيجابه على كل موجود كان عادماً للبصر ومن شأنه أن يكون له، أو ليس من شأنه أن يكون له، بل من شأن نوعه أو جنسه، أو ليس البتة من شأنه أو شأن محمول عليه أن يكون له بصر. والقضية الثنائية لا يتميّز فيها العدول عن السلب إلا بأحد

وجهين، أحدهما من جهة نية القائل. مثلاً إذا قال: زيد لا بصير فعنى به أن زيداً ليس هو ببصير، كان سلباً، وإن عنى أن زيداً هو لا بصير، كان إيجاباً معدولاً. والثاني من جهة تعارف العادة في اللفظ السالب، فإنه إن قال زيد غير بصير، علم أنه ايجاب لأن غير يستعمل في العدول، وليس يستعمل في السلب. وأما في الثلاثية، فإن الايجاب المعدول متميز عن السلب المحصّل من كل وجه، لأن الرابطة إن دخلت على حرف السلب ربطت حرف السلب مع المحمول، كشيء واحد فأوجبت، كقولك: زيد هو لا بصير. وإن دخل حرف السلب على الرابطة سلبت، كقولك: زيد ليس هُو بصيراً، لأن الرابطة تجعل البصير وحده محمولاً، وتترك حرف السلب خارجاً عنه.

في القضية العدمية

والقضية العدمية هي التي محمولها أخسّ المتقابلين. هذا بحسب المشهُور كقولك: زيد جائر، أو الهواء مظلم. وأما في التحقيق، فهي التي محمولها دالّ على عدم شيء، من شأنه أن يكون للشيء أو لنَوعه أو لجنسه.

في الجهات

الجهات ثلاثة: واجب، ويدلّ على دوام الوجود، وممتنع ويدلّ على دوام العدم، وممكن ويدلّ على لا دوام وجود، ولا عدم. والفرق بين الجهة والمادة أن الجهة لفظة مصرح بها تدلّ على أحد هذه المعاني، والمادة حالة للقضية في ذاتها غير مصرح بها وربّما تخالفا، كقولك: زيد يمكن أن يكون حيواناً، فالمادّة واجبة والجهة ممكنة، وبينهما فروق أخرى لا نُطَوّل بها.

في الرباعية

القضية الرباعيّة هي التي تُذكر فيها مع الموضوع والمحمُول رابطة وجهة، وإنما تسلب الموجبة الرباعية بأن يدخل حرف السلب على الجهة، لا الجهة على السلب فيُمكن أن يصدقا كقولك: زيد هو يمكن أن يمشي، زيد هو

يمكن أن لا يمشي، أو يكذبا كقولك: زيد هو يجب أن يمشي، زيد هو يجب أن لا يمشي، وأيضاً زيد هو يمتنع أن يمشي، زيد هو يمتنع أن لا يمشي، بل مقابل يمكن ليس يمكن، ومقابل يجب ليس يجب، ومقابل يمتنع ليس يمتنع.

في الممكن وتحقيقه

وفي الممكن اشتباه، إذا ذكرناه وحللناه الحلّ الشافي ارتفع به كثير من الشبه والأغاليط، التي تقع للناس في تناقض ذوات الجهة وتلازمها. فنقول: إن العامة تفهم من الممكن غير ما تفهمه الخاصة، بحسب تواطئهم عليه. أما العامة فيعنون بقولهم ممكن، ما ليس بممتنع، من غير أن يشترطوا فيه أنه واجب أو لا واجب. فيكون معنى قولهم ليس بممكن أنه ليس ليس بممتنع، فيكون معناه الممتنع. فإذاً الممكن العامي هو ما ليس بممتنع. وغير الممكن ما هو ممتنع، فكل شيء عندهم إمّا ممكن وإما ممتنع، وليس قسم ثالث. فيكون الممكن بحسب هذا الاستعمال مقولاً على الواجب كالجنس له، وليس اسماً مرادفاً له، بل لأن الواجب غير ممتنع في المعنى.

وأما الخاصّة فإنهم وجدوا معنى ليس بواجب ولا ممتنع، ولم يكن عند العامة لهذا المعنى اسم، فإن اسم الممكن عندهم كان لمعنى آخر، لكنه كان يصحّ أن يقال لهذا الشيء أنه ممكن أن يكون، وممكن أن لا يكون، بحسب الاستعمال العامي، أي بمعنى أنه غير ممتنع أن يكون، وغير ممتنع أن لا يكون، فنقلوا اسم الممكن وجعلوه دالاً على ذاك، ووضعوا اسم الممكن دالاً على ما ليس بممتنع، ومع ذلك ليس بواجب، وهو الذي هو غير ضروري في أحد الحالين. فهذا المعنى أخصّ من المعنى الذي تستعمله عليه العامة، فيكون الواجب خارجاً من هذا الممكن، ويكون قولنا ليس بممكن، ليس بمعنى ممتنع، بل بمعنى ليس غير ضروري، بل واجب أو ممتنع، فكلاهما ليسا بهذا الممكن. إلا أن ضعفاء الرأي إذا قالوا: ليس بممكن، وهم يستعملون الممكن الخاصيّ يخيّل لهم معنى الممكن العامّي، فكان ليس بممكن على معنى الممتنع عندهم، وكان الواجب خارجاً عن الممكن فتحيّروا في ذلك. فإن قالوا

إن الواجب ممكن خاصيّ، والممكن الخاصيّ هو الذي يمكن أن لا يكون، صار الواجب عندهم ممكناً أن لا يكون، وإن قالوا: إن الواجب ليس بممكن ويخيل لهم أن غير الممكن ممتنع صار الواجب ممتنعاً. ولو أنهم راعوا حدود النظر، فأخذوا الممكن في القسمين على وجه واحد، لم تلزمهم هذه الحيرة، فانهم إذا أخذوا الممكن بمعنى أنه لا ضرورة في وجوده ولا عدمه، فنظروا: هل الواجب ممكن، وجدوا الواجب خارجاً عن الممكن، ووجدوه ليس بممكن، وحينئذ لم يلزم أن ما ليس بممكن هو الممتنع، لأن الممكن لم يكن ما ليس بممتنع، فيكون سلبه الممتنع، بل ما لا ضرورة في وجوده ولا في عدمه، فيكون سلبه سلب ما لا ضرورة في وجوده ولا في عدمه. فيكون ما ليس بممكن هو ما ليس بلا ضرورة في وجوده ولا في عدمه، فصدق ليس بممكن على الواجب، إذ ليس هو بلا ضرورة، لا في وجوده ولا في عدمه، لأن له ضرورة في الوجود. وأيضاً إن أخذوا الغير الممكن بمعنى الممتنع، فلمَ لم يأخذوا الممكن بمعنى غير الممتنع، فيصح على الواجب؟ ولا يلزمهم أن يقال: فيمكن أن لا يكون، وذلك لأنه لما عُني بالممكن غير الممتنع، فليس يجب أن يكون ما يمكن أن يكون ممكناً أن لا يكون، فليس يلزم فيما هو غير ممتنع أن يكون غير ممتنع أن لا يكون. فيجتمع من هذا أن الواجب يقع في الممكن العامي، ولا يقع في الخاصيّ، وأن غير الممكن الخاصّي، ليس بمعنى الممتنع، بل بمعنى الضروري إما في الوجود وإما في العدم، وأن الممكن ما ليس بضروري الحكم. ومتى فرض حكمه من ايجاب أو سلب موجوداً، لم يعرض منه محال.

وليس من شرط الممكن أن يكون معدوماً في الحال أو موجوداً فيه، حتى يقال إن رسم الممكن أنه ما ليس بموجود في الحال، وإذا فرض في الاستقبال موجوداً، لم يعرض منه محال. وذلك لأنه إن كان السبب المانع عن كونه موجوداً صيرورته واجباً في وجوده، فيجب أن يراعى هذا السبب في جانب اللاوجود أيضاً، فإنه إن فرض معدوماً في الحال، كان في الحال واجباً في لا وجوده. كذلك فيكون ممتنعاً، لأن واجب العدم هو الممتنع، فإن كان الامتناع الحالي لا يضر الممكن، فالواجب الحالي لا يضر الممكن. وأن ممكن

الكون إن كان يجب أن لا يكون موجود الكون، فممكن أن لا يكون يجب أن لا يكون موجود اللاكون، لكن ممكن الكون هو بعينه ممكن اللاكون. فممكن الكون يجب أن لا يكون على أصلهم موجود اللاكون.

في الواجب والممتنع وبالجملة الضروري

الواجب والممتنع بينهما غاية الخلاف، مع اتفاقهما في معنى الضرورة، فذاك ضروري في الوجود، وذا ضروري في العدم. وإذا تكلمنا على الضروري أمكن أن ننقل البيان بعينه إلى كل واحد منهما، فنقول: إن الحمل الضروري على ستة أوجه، تشترك كلها في الدوام. فأوّل ذلك أن يكون الحمل دائماً لم يزل ولا يزال، كقولنا: الله تعالى حيٌّ. والثاني أن يكون ما دام ذات الموضوع موجوداً لم تفسد كقولنا: كلّ إنسان بالضرورة حيوان، أي كل واحد من الناس دائماً حيوان، ما دام ذاته موجوداً، ليس دائماً بلا شرط، حتى يكون حيواناً لم يزل ولا يزال قبل كونه وبعد فساده. والأول وهذا الثاني هما المستعملان والمرادان، إذا قيل إيجاب أو سلب ضروري، ويعمّهما من جهة مّا معنى واحد، وهو الضرورة ما دامت ذات الموضوع موجودة، إما دائماً إن كانت الذات توجد دائماً، وأما مدة مّا، إن كانت الذات قد تفسد. وأما الثالث، فأن يكون ذلك ما دام ذات الموضوع موصوفة بالصفة التي جعلت موضوعة معها، لا ما دامت موجودة مثل قولك: كل أبيض فهو ذو لون مفرق للبصر بالضرورة، أي لا دائماً لم يزل ولا يزال، ولا أيضاً ما دام ذات ذلك الشيء الأبيض موجوداً، حتى أن تلك الذات إذا بقيت ولم تفسد لكن البياض زال عنها، فقد توصف بأنها ذات لون مفرّق للبصر بالضرورة، بل إن هذه الضرورة تدوم لا ما دامت موجودة، ولكن موصوفة بالبياض. وأما الرابع، فأن يكون ذلك ما دام الحمل موجوداً، وليس له ضرورة بلا هذا الشرط، كقولنا: إن زيداً بالضرورة ماشٍ ما دام ماشياً، إذ ليس يمكن أن لا يكون ماشياً، وهو يمشي. وأما الخامس، فأن تكون الضرورة وقتاً معيناً لا بد منه، كقولنا: إن القمر ينكسف بالضرورة، ولكن ليس دائماً، بل وقتاً بعينه معيناً. والسادس أن يكون بالضرورة وقتاً مّا، ولكن

غير معيّن، كقولك: كل إنسان فإنه بالضّرورة يتنفس أي وقتاً مّا، وليس دائماً ولا وقتاً بعينه. وهذه الأقسام الأربعة إذا لم يشترط فيها شرط مّا، فإن الحمل فيها يسمى مطلقاً، وإن اشترطت فيها جهة الضرورة كان الأولى أن تكون الجهة جزءاً من المحمول، لا جهة داخلة على المحمول، وذلك لأن المحمول في ذلك لا يكون وحده محمولاً، بل مع زوائد. وتلك الزوائد مع المحمول لا تعقل كشيء واحد ما لم تكن فيها الجهة، على أنها كالبعض منها. وأما في المقدمة الضرورية، فإن المحمول مستقل بنفسه في أن يقصد حمله، والجهة لا تفعل فيه شيئاً، بل في الربط، فيكون المحمول هو بذاته، كمعنى واحد والجهة داخلة عليه.

في متلازمات ذوات الجهة

المتلازمات التي يقوم بعضها مقام بعض من هذه طبقات، فطبقة في هكذا واجب أن يوجد ممتنع أن لا يوجد، ليس بممكن بالمعنى العام أن لا يوجد. ونقائض هذه متعاكسة أيضاً، مثل قولنا: ليس بواجب أن يوجد، ليس بممتنع أن لا يوجد، ممكن أن لا يوجد العامي لا الخاصي. وطبقة أخرى، وهي هكذا واجب أن لا يوجد، ممتنع أن يوجد، ليس بممكن أن يوجد، بالمعنى العامي لا الخاصّي. وكذلك نقايضها، مثل: ليس بواجب أن لا يوجد، ليس بممتنع أن يوجد، ممكن أن يوجد بالمعنى العامي. وطبقة من الممكن الخاصّي الحقيقي ولا ينعكس فيها إلا شيئان فقط، ممكن أن يكون وممكن أن لا يكون ونقيضاهما متعاكسان، ولا يلزمهما من سائر الجهات شيء لزوماً معاكساً. وأما الممكن أن يكون بالمعنى العامي، فلا يلزمه ممكن أن لا يكون، على ما أوضحناه قبل. وأما اللوازم التي لا تنعكس، فإن واجباً أن يوجد يلزمه ليس بممتنع أن يوجد، وما في طبقته، مثل: ليس بواجب أن لا يوجد وممكن أن يوجد العاميّ، وليس بممكن أن يوجد الخاصّي، لأنه واجب لا ممكن، وليس بممكن أن لا يوجد الخاصي، لأنه ممتنع أن لا يوجد لا ممكن حقيقي أن لا يوجد. وكذلك الممتنع أن يوجد يلزمه سلب الواجب أن يوجد، وما في طبقته وسلب الممكنين الحقيقين، أعني المعدول والمحصّل.

والممكن أن يكون الحقيقي يلزمه ممكن أن يكون العامي، وما في طبقته وممكن أن لا يكون العامي، وما في طبقته ويتوصّل من هذا إلى باقي ما بقي.

في المقدمة والحد

المقدّمة قول يوجب شيئاً لشيء، أو يَسلُب شيئاً عن شيء، وجُعِلَ جزء قياس. والحدّ هو ما تنحلّ إليه المقدمة من جهة ما هي مقدمة. وإذا انحل الرباط، فلا محالة أنه لا يبقى إلا موضوع ومحمول.

في المقول على الكل

وأمّا المقدمة التي فيها مقول على الكل، فهي التي ليس شيء مما يقال عليه الموضوعُ إلا ويقال عليه المحمول والسلب بحسبه. وكل مقدمة، إمّا مطلقة، وإما ضرورية، وإما ممكنة.

في المطلقات

المطلقة فيها رأيان: رأي ثاو فرسطِس ثم ثامِسطيوس وغيره ورأى الاسكندر وعدّة من المحصلين. أمّا الأوّل، فهو أنها هي التي لم تذكر فيها جهة ضرورة للحكم، أو امكان للحكم، بل أطلق إطلاقاً، فيجوز أن يكون الحكم موجوداً بالضرورة، ويجوز أن يكون الحكم موجوداً لا بالضرورة، أي لا دائماً. وليس يبعد أن يكون هذا رأي الفيلسوف[1] في المطلقة، على أن الفيلسوف يجوّز أن تكون كليتان موجبة وسالبة مطلقتين صادقتين، كقولك كل فرس نائم، ولا شيء مما هو فرس بنائم، وأن ينقل الحكم الكلي الموجب المطلق إلى الحكم الكلي السالب المطلق. وأصحاب هذا الرأي يرون أن ذلك جائز، وليس بواجب، لأن الفيلسوف قد يورد أيضاً في المطلقات أمثلة لا يجوز فيها ذلك، بل هي ضرورة دائماً. وأما أصحاب الرأي الثاني، ومنهم

(١) أي ارسطوطاليس.

الاسكندر وعدة من المحصلين من المتأخّرين ممن هو أشدهم تحصيلاً، فيرون أن هذا النقل واجب في المطلق، وأن المطلق هو الذي لا ضرورة في حكمه، إلّا على إحدى الجهات الأربع، المذكورة بعد الجهتين الأوليين، فكأن المطلق عند هؤلاء ما يكون الحكم فيه موجوداً، وليس يجب دائماً، ما دام ذات المحكوم عليها موجودة، بل وقتاً مّا. وذلك الوقت أما ما دام الموضوع موصوفاً بما وصف به، كقولك: كل أبيض فهو ذو لون مفرّق للبصر، أو ما دام المحمول محكوماً به، أو في وقت معين ضروري، كالكسوف للقمر والكون في الرحم لكل إنسان، أو في وقت ضروري، ولكن غير معين، كالتنفس للحيوان. وليس يجب أن يكون هذا الوقت وقتاً واحداً، يشترك فيه الجميع معاً، بل وقتاً مّا لكل واحد يخصّه. وليس يبعد أن يكون هذا الرأي رأي الفيلسوف.

ونحن لا نشتغل بتفضيل أحد الرأيين (الرأي الثامسطيوسي والرأي الاسكندري) على الآخر، بل نعتبر أحكام المطلق بالوجهين جميعاً. ويظهر لك ذلك، إذا فصلنا المحصورات المطلقة. فقولنا: كل (ب أ) بالاطلاق، معناه أن كل واحد، مما يوصف عند العقل أو الوجود بأنه (ب)، سواء كان يوصف بأنه (ب) دائماً أو يوصف بأنه (ب) وقتاً مّا، بعد أن لا يكون (ب)، فذلك الشيء يوصف بأنه (أ)، لا ندري متى هو، أعندما يوصف بأنه (ب) أو في وقت آخر دائماً، أو لا دائماً، هذا على رأي ثاوفرسطس. وأما الرأي الثاني فلا يخالف الرأي الأول من جهة الموضوع. فلا شك أن قولنا: كل متحرك معناه كل ما يوصف بأنه متحرك، ويوضع له كان دائماً أو وقتاً مّا، فإن معنى المتحرك في الشيئين واحد، ويختلف بمدة الثبات. والمدة أمر عارض للمعنى، غير مقوّم للمعنى. لكنهم يخالفون في جانب المحمول لأن الأولّين أخذوا الحكم بالمحمول أعمّ ما يمكن أن يفهم منه، من غير شرط دوام أو لا دوام البتة. وهؤلاء خصّصوه بشرط اللادوام، فيكون معنى قولنا: كل (ب أ) عندهم، أن كل ما يوصف بـ (ب)، كيف وصف به بالضرورة أو بغير الضرورة، فذلك الشيء موصوف بأنه (أ)، لا بالضرورة بل وقتاً مّا، على ما قيل. وكذلك قولنا: لا شيء من (ب أ) على الاطلاق، معناه أنه لا شيء مما

يوصف بأنه (ب)، كيف وصف به إلا ويسلب عنه (أ)، إما لا ندري كيف ومتى، وإما سلباً في وقت مّا. والجزئيتان تعرفهما من الكليتينّ.

في الضروريات

قولنا: كل (ب أ) بالضرورة معناه أن كل واحد مما يوصف عند العقل بأنه (ب)، دائماً أو غير دائم، فذلك الشيء، دائماً ما دام عين ذاته موجودة، يوصف بأنه (أ)، كقولك: كل متحرك جسم بالضرورة. وقولنا: بالضرورة لا شيء من (ب أ)، معناه أنه ليس شيء مما يوصف بأنه (ب)، كيفما وصف به بضرورة أو وجود غير ضروري إلا ويسلب عنه دائماً (أ) في كل وقت ذاته فيه موجودة. وأنت تعرف الجزئيتين من الكليتين، إلا في شيء واحد، وهو أن الجزئي لا يجعله دوام السلب والايجاب ضرورياً، بل دواماً لا تستحقه طبيعته، فإنه يمكن أن يكون بعض الناس مسلوباً عنه الكتابة أو موجبة له، ما دامت ذاته موجودة، ولكنه باتفاق ليس باستحقاق. ولا كذلك في الكليات، فإنها ما لم تستحق دوام السلب أو الايجاب، لم تكن القضية موثوقاً بصدقها، بل لا تكون صادقةً البتة، فإن الصدق هو بالمطابقة. وهذه المطابقة لا تتحقق إلا فيما يجب الدوام له، بل نحن لا نحكم في قضية محمولها ممكن وزمانها مستقبل، بأنها صادقة أو كاذبة، ما لم تطابق الوجود ولم تخالفه.

في الممكنات

أما الممكن، فهو الذي حكمه من سلب أو ايجاب غير ضروري، وإذا فرض موجوداً لم يعرض منه محال. فمعنى قولنا: كل (ب أ) بالامكان، أن كل واحد مما يوصف بأنه (ب) كيف كان، فإنّه ايجاب (أ) عليه غير ضروري، وإذا فرض هذا الايجاب حاصلاً، لم يعرض منه محال. وعلى هذا القياس، فاعرف السالبة الكلية والجزئيتين.

وفرق بين قولنا بالضرورة ليس وبين قولنا ليس بالضرورة، فالأول سالبة ضرورية، والثاني سالبة الضرورة. لكنه قد يظن أن قولنا: ليس

بالضرورة، يلزمه يمكن أن لا. ولا يميّزون في ذلك بين العامي والخاصي. وإنما يلزمه يمكن أن لا بالمعنى المتعارف عند العامة، دون المصطلح عليه عند الخاصّة. وكذلك فرق بين قولنا: بالامكان ليس، وقولنا ليس بالامكان. فالأول سالبة ممكنة، والثاني سالبة الامكان، لكنه يظنّ أن سالبة الامكان، كقولنا: ليس بممكن، يلزمه بالضرورة لا. وذلك إنما يلزمه، إذا كان الممكن بالمعنى العامي دون الخاصي. وأما الممكن الخاصي، فإذا سلب، وجب أن يلزمه ضرورة، ولكن لا لوجود دون عدم، ولا لعدم دون وجود. فإن ما ليس بممكن حقيقي، فهو إما ضروري الوجود، وإما ضروري اللاوجود. وليس يتعيّن أحدهما بعينه. وجهل جماعة من المنطقيين بهذه الأحوال واختلافها أوقعهم في خطأ كبير، استمرّوا عليه في أحكام ذوات الجهة.

في القضيتين المتقابلتين

والقضيّتان المتقابلتان هما اللتان تختلفان بالسلب والايجاب، وموضوعهما ومحمولهما واحد في المعنى والإضافة والقوة والفعل والجزء والكل والمكان والزمان والشرط، حتى إن كان هناك أب فكان لزيد ولم يكن ههنا لعمرو، أو كان هناك أب بالقوة ولم يكن ههنا بالفعل، أو كان هناك أسود البعض ولم يكن ههنا أسود الكل، أو أسود من بعض آخر، أو كان هناك شيء في زمان ماض ولم يكن ههنا في زمان حاضر أو مستقبل، أو غير ذلك الزمان بعينه أو كان مثلاً أنه متحرّك على الأرض، ولم يكن ههنا أنه متحرك على الفلك، لم يحصل التقابل.

في التناقض

والقضيّتان المتقابلتان بالتناقض هما اللتان تقابلان بالايجاب والسلب تقابلاً يجب عنه لذاته أن تكون إحداهما صادقة والأخرى كاذبة، وإنما يكون كذلك إذا تمّت فيهما شرائط التقابل التي في المخصوصات وفي المحصورات، زيادة أن تكون إحداهما كلية والأخرى جزئية. فإن كانتا كليّتين وتسميّان متضادتين كذبتا جميعاً في حمل الممكن، كقولنا: كل إنسان كاتب، وليس ولا

واحد من الناس بكاتب. وإن كانتا جزئيتين، وتسمّيان الداخلتين تحت التضادّ، صدقتا جميعاً في ذلك الحمل بعينه، كقولنا: بعض الناس كاتب، وليس بعض الناس بكاتب. والمخصوصات ليس في تناقضها شرط غير تقابلها. وفي حمل الممكن المستقبل لا يتعيّن الصدق والكذب في أحد طرفي التقابل، وإن كان لا يخرج منهما، كقولك: زيد يمشي، زيد ليس يمشي. فلو كان أحد هذين في الوقت صدقاً والآخر كذباً، من حيث نفس القولين، كان أحد الأمرين يكون لا محالة، والآخر لا يكون، فيكون الأمر واجباً لا ممكناً، وارتفع الاختيار والاستعداد، وبطلت طبيعة الممكن جملة.

في عكس المطلقات

العكس هو تصيير الموضوع محمولاً والمحمول موضوعاً، مع بقاء السلب والايجاب بحاله والصدق والكذب بحاله. والمشهور أن السالبة الكلية المطلقة تنعكس، مثل نفسها، فإنّا إذا قلنا: لا شيء من (ب أ)، صدق لا شيء من (أ ب)، وإلا فليكذب لا شيء من (أ ب) وليصدق نقيضه، وهو أن بعض (أ ب). ولنفرض ذلك البعض شيئاً معيناً وليكن (ج)، فيكون ذلك الشيء الذي هو (ج أ) و(ب) فيكون ذلك الباء (أ)، وكان لا شيء من (ب أ)، هذا خلف.

والحق في هذا، هو أنه لا يصحّ هذا العكس في كل ما يعدّ في المطلقات، بل في المطلقة ليس شرط صحة إلحاق الضرورة فيها زماناً مختلفاً في الأشخاص، بل معنى غير الزمان. ومآل ذلك أن يكون الشرط الذي يصحّ معه إلحاق جهة الضرورة شرطاً، ما دام الموضوع موصوفاً بما وضع معه، مثل قولنا: كل منتقل متغيّر، فإنك إن ألحقت به جهة الضرورة وجب أن تقول بلسانك أو في نفسك: ما دام موصوفاً بأنه منتقل. وربما لم يصدق أن تقول: ما دام موجود الذات، ففي مثل هذه المطلقات، يلزم هذا العكس، وفي مثلها إذا صدق لا شيء كذب بعض، وإذا صدق بعض كذب لا شيء، من غير اشتراط زمان بعينه، بل مطلقاً. وأمثال هذه هي المستعملات في العلوم،

وإن كانت أخصّ من الواجب عن نفس اللفظ. فإن لم تكن هكذا، فليس يجب أن تنعكس الكلية السالبة المطلقة، مثل الأمثلة التي يوردها المعلم الأول، ممّا السلب فيه في زمان مّا، كقولنا: لا شيء من الحيوان بمتحرّك بالإرادة، أي في وقت سكونه، وكقولنا: لا شيء من الحيوان بنائم، فإنه يأخذ هذه وأمثالها سوالب مطلقة، فهذه لا تنعكس البتة.

أما الموجبة الكلية، فلا شك أنها لا تنعكس كلية موجبة، فليس إذا صدق قولنا: إن كل انسان متحرك، يصدق أن كل متحرك إنسان، ولكن تنعكس جزئية موجبة. أما البيان المشهور المستمرّ على الشرط المذكور له، فهو أنه إذا كان كل (ب أ) فبعض (أ ب) وإلا فلا شيء من (أ ب)، فلا شيء من (ب أ)، وكان كل (ب أ)، هذا خلف. وأما البيان الحقيقي الذي يجري في كل مادة فبالافتراض، وهو أنه إذا كان كل (ب أ)، فنفرض شيئاً بعينه هو (ب)، وهو (أ)، وليكن ذلك الشيء (ج)، فـ (ج ب وأ)، فألف مّا هو (ب) وهو (ج). ثم المشهور أن هذا العكس مطلق ويجب أن يكون مطلقا على المعنى الأعم، الذي لا يمتنع أن يكون ضرورياً، مثل قولنا: كل حيوان متحرّك حركة بالإرادة وجوباً، وكل أو بعض المتحرك بالإرادة حيوان ضرورة. وأما على الرأي الثاني، فليس يجب أن يكون عكس المطلق مطلقاً لما أوضحناه. والجزئية الموجبة المطلقة تنعكس مثل نفسها، وبيانها المشهور والحقيقي على مثال بيان الموجبة الكلية. ومثال ذلك: بعض الناس كاتب، وبعض الكاتب إنسانٍ. والسالبة الجزئية المطلقة لا تنعكس، فليس إذا صحّ قولنا: ليس كل إنسان كاتباً، وصدق، يجب أن يصدق: ليس بعض الكاتب بإنسان.

في عكس الضروريات

والسالبة الكلية الضرورية تنعكس مثل نفسها سالبة كلية، فإنه إذا كان بالضرورة لا شيء من (ب أ)، فبالضرورة لا شيء من (أ ب)، وإلا فيمكن أن يكون ألف مّا (ب)، وليكن ذلك (ج)، حتى يكون في وقت ما صار (أ) صار (ب)، فيكون هو (ب و أ)، فيكون ذلك الباء (أ)، هذا محال.

والكلية الموجبة الضرورية تنعكس جزئية موجبة، بمثل البيان الذي سلف في المطلقة، لكنّه في المشهور يجب أن يكون عكسه ضرورياً، لأنه لو كان مطلقاً لكان عكسه، وهو داخل في الأصل الأول مطلقاً، فكان بعض (ب أ) مطلقاً، وكان الكلّ بالضّرورة. وأما في الحقيقة، فليس يجب أن يكون عكس المطلق مطلقاً لا ضرورة فيه. ولذلك لا يلزم هذا البيـان، ولكن الصحيح أن عكس الضروري ربّما كان مطلقاً، كقولك: بالضرورة كل كاتب انسان. ثم تقول: بعض الناس كاتب، وذلك لا بالضرورة التي إيّاها تريد، بل إن كان ولا بد، فبضرورة أخرى تصح على كل ممكن، مثل أن بعض الناس كاتب، ما دام كاتباً. ولسنا نقصد من الضرورة مثل هذا. والجزئية الموجبة الضرورية، بيانها مثل بيان الكلية. وأما الجزئية السالبة الضرورية، فلا تنعكس، لأنك تقول: بالضرورة ليس كل حيوان إنساناً، ولا تقول: بالضرورة، ليس كل إنسان بحيوان.

في عكس الممكنات

وأما الكلية السالبة الممكنة الحقيقية، فإنها لا تنعكس مثل نفسهـا. فإنك تقول: ممكن أن لا يكون أحد من الناس كاتباً، ولا تقول: ممكن أن لا يكون أحد من الكاتب إنساناً. ولكنه قد يظن في المشهور أنها تنعكس جزئية، والسبب في ذلك أن قولنا: يمكن أن لا يكون شيء من (ب أ) يصدق معه قولنا: يمكن أن يكون كل (ب أ)، وهو ينعكس إلى: أنه يمكن أن يكون بعض (أ ب)، كما نذكره بعد. ثم ظنّوا أن هذا العكس يلزمه: يمكن أن لا يكون بعض (أ ب). ونحن سنبين أن هذا العكس ممكن بالمعنى العامي، لا الخاصي، فلا يلزمه النقل إلى السلب. وأما الحق فيمتنع عكس هذه المقدمة، فإنك إذا قلت: يمكن أن لا يكون أحد من الناس كاتباً فليس لك أن تقول: يمكن أن لا يكون كل أو بعض الكتّاب إنساناً ولا تلتفت إلى ما يتكلّفون. وأما الكلية الموجبة الممكنة، فالمشهـور أنها تنعكس جزئيـة موجبـة، ممكنة حقيقيـة، فإنـه إذا كان كـل (ب أ) بالامكـان، فبعض (أ ب) بالامكـان الحقيقي، وإلا فبالضرورة لا شيء من (أ ب)، فبـالضرورة لا شيء من

(ب أ)، هذا محال. وأما الحق فيوجب: أنه ليس إذا كذب بعض (أ ب) بـالامكان الحقيقي وجب بـالضرورة لا شيء من (أ ب)، بـل ربما كـان بالضرورة كل أو بعض (أ ب)، على ما قلنا، وإنما يجب أن يصدق إذا كذب قولنا: بعض (أ ب) بالامكان العامي. لكن الحق أن عكس الممكن الحقيقي الموجب ممكن عامي يجوز أن يكون ضرورياً، ويجوز أن يكون ممكناً حقيقياً. وأما الجزئية الموجبة الممكنة، فإن حال عكسها، في المشهور والتحقيق، كحال الكلية الموجبة الممكنة، والبيان ذلك البيان بعينه. وأما الجزئية السالبة الممكنة فيظن أنها تنعكس مثل نفسها للسبب المذكور في الكلية السالبة، إلا أن الحقّ يمنع عكسها بمثل ما بيناه في الكلية.

كتاب القياس

في ماهيّة القياس

القياس قول مؤلّف من أقوال، إذا وضعت، لزم عنها بذاتها، لا بالعرض، قول آخر غيرها اضطراراً. ومعنى لزم أنه يحصل التصديق به ويستفاد لازماً للتصديق بتلك المقدمات وشكلها، حتى إن كان بيّناً بنفسه، وعمل عليه قياس من مقدّمات مثله في البيان، لم يكن ذلك قياساً حقيقياً.

في القياس الكامل وغير الكامل

القياس الكامل هو القياس الذي يكون لزوم ما يلزم عنه بيّناً عن وضعه، فلا يحتاج إلى أن يبيّن أن ذلك لازم عنه. والغير الكامل هو الذي يلزم عنه شيء، ولكن لا يكون بيّناً في أول الأمر أن ذلك يلزم عنه، بل إذا أريد أن يبيّن ذلك، يبيّن بشيء آخر، لكنه غير خارج من جملة ما قيل، بل أما نقيض ما قيل أو عكسه، أو تعيين شيء منه وافتراضه، على ما نوضح.

في القياس الاقتراني والاستثنائي

القياس إما أن يكون ما يلزمه ليس هو ولا نقيضه مقولاً فيه بالفعل بوجّه ما بل بالقوة، ويسمى قياساً اقترانياً، كقولك: كل جسم مؤلّف، وكل مؤلّف محدث، فكل جسم محدث. وأما أن يكون ما يلزمه هو أو نقيضه مقولاً فيه بالفعل، ويسمّى قياساً استثنائياً، كقولك: إن كانت النفس لها فعل بذاتها، فهي قائمة بذاتها، لكن لها فعل بذاتها، فهي قائمة بذاتها.

في أجزاء القياسات الاقترانية وأشكالها

كل قياس اقتراني فإنما يكون عن مقدمتينّ تشتركان في حدّ وتفترقان في حدين، فتكون الحدود ثلاثة. ومن شأن المشترك فيه أن يزول عن الوسط ويربط ما بين الحدّين الآخرين، فيكون ذلك هو اللازم، مثل قولنا: كل جسم مؤلّف وكل مؤلف محدث، فكل جسم محدث. والحدود الثلاثة جسم ومؤلّف ومحدث، والمؤلف مكرّر متوسط، والجسم والمحدث لم يتكررا، واللازم هو مجتمع منهما. فالمتكرر يسمى حداً أوسط، والباقيان يسمّيان الطرفين والرأسين، والطرف الذي نريد أن يصير محمول اللازم يسمى الطرف الأكبر، والذي نريد أن يصير موضوع اللازم، يسمّى الطرف الأصغر. والمقدمة التي فيها الطرف الأكبر تسمّى الكبرى، والتي فيها الطرف الأصغر تسمّى الصغرى، وتأليف صغرى وكبرى يسمى قرينة، وهيئة الاقتران تسمّى شكلاً. والقرينة التي يلزم عنها لذاتها قول آخر تسمّى قياساً (وسولوجسوس)، واللازم ما دام لم يلزم بعد، بل يساق إليه القياس يسمّى مطلوباً، فإذا لزم سمّي نتيجة. والحدّ الأوسط إن كان محمولاً في مقدمة وموضوعاً في الأخرى، سمّي ذلك الاقتران شكلاً أوّلاً، وإن كان محمولاً فيهما يسمى شكلاً ثانياً، وإن كان موضوعاً فيهما يسمى شكلاً ثالثاً. وتشترك الأشكال كلها في أنه لا قياس عن جزئيتين، وتشترك، ما خلا الكائنة عن الممكنات، في أنه لا قياس عن سالبتين، ولا عن صغرى سالبة كبراها جزئية. والنتيجة تتبع أخسّ المقدمتين في الكم، أعني الكلية والجزئية، وفي الكيف، أعني الايجاب والسلب. ثم يخصّ كلّ شكل شرائط.

في ضروب الشكل الأول من المطلقات

فالشكل الأول إنما ينتج فيه ما كان كبراه كلياً وصغراه موجباً، فيكون لا محالة قرائنه أربعاً: الضرب الأول من كليتينّ موجبتين، ينتج كلية موجبة، مثاله: (ج ب) وكل (ب أ)، فهو قياس كامل، على أن كل (ج أ)، وكقولك: كل جسم مؤلف، وكل مؤلف محدث، فكل جسم محدث. والضرب الثاني

من كلية موجبة صغرى، وكلية سالبة كبرى، ينتج كلية سالبة، مثاله: كل (ج ب)، ولا شيء من (ب أ)، فهو القياس الكامل، على أنه لا شيء من (ج أ)، وكقولك: كل جسم مؤلّف، ولا شيء مما هو مؤلّف بقديم، ينتج أنه لا شيء من الأجسام بقديم. والضرب الثالث من موجبتين، والصغرى جزئية ينتج موجبة، كقولك: بعض (ج ب) وكل (ب أ)، فهذا قياس كامل، على أن بعض (ج أ)، ومثاله قول القائل: بعض الفصول الأبعاد وكل بعدكمّ، فبعض الفصول كم. والضرب الرابع من جزئية موجبة صغرى، وكلية كبرى، ينتج سالبة جزئية، كقولك: بعض (ج ب)، ولا شيء مما هو (ب أ)، ينتج ليس كل (ج أ)، مثاله بعض الفصول الكمّ، ولا شيء مما هو كم بكيف، فلا كم فصل بكيف. وسائر الاقترانات التي لك أن تعرفها بالعدد بعد هذه الأربعة، لا تنتج شيئاً بعينه، بل إذا صدق جمع طرفيها على الايجاب، في مادة وجدت مادة أخرى، إنما يصدق فيها جمع الطرفين على السلب ويكون الاقتران واحداً بعينه. ثم قد علمت أن الشكل الأول ينتج جميع المطالب المحصورة الأربعة، وما لم يكن فيه جزئي، فلا ينتج جزئياً.

في الشكل الثاني من المطلقات

وأما الشكل الثاني، فالمشهور فيه أنه مهما كانت الكبرى فيه كلية، وإحدى المقدّمتين مخالفة للأخرى في الكيف، كان منتجاً، ولو من المطلقات. وأما الحق فيوجب أن السالبة المطلقة، إذا لم تكن بالشرط المذكور، بحيث ينعكس كليها على نفسه في المذهب الحق، لم يلزم في الشكل الثاني من المطلقتين نتيجة، كما لا يلزم من الممكنتين فيه، على ما تبيّن فيهما. والذي يكون بحيث يلزم عنه نتيجة، فقد علم آنفاً أن قياساته غير كاملة. فالضرب الأول من كليتينّ والكبرى سالبة، مثل قولك: كل (ج ب)، ولا شيء من (أ ب) فنقول: إنه ينتج لا شيء من (ج أ)، لأنا أخذنا السالبة الكلية المطلقة، بحيث تنعكس، فيصير ولا شيء من (ب أ)، وكان كل (ج ب)، فلا شيء من (ج أ) بحكم الشكل الأول، وقد تبين بالخلف، وهو أنه لم يصدق قولنا: لا شيء من (ج أ)، كان بعض (ج أ) على ما فرضنا من أن

الكلية السالبة تكذب معها الجزئية الموجبة، للشرط المتقدم. فإذا كان بعض (ج أ)، ولا شيء من (أ ب)، بحكم الكبرى، كان لا كل (ج ب) وكان كل (ج ب) بحكم الصغرى. هذا محال. والضرب الثاني من كلّيتين والصغرى منهما سالبة، مثل قولك: لا شيء من (ج ب)، وكل (أ ب)، فلا شيء من (ج أ). ولنعكس الصغرى ونقول: كل (أ ب)، ولا شيء من (ب ج)، ينتج لا شيء من (أ ج)، وينعكس إلى لا شيء من (ج أ). وللبيان بالخلف، نقول إنه إن كان بعض (ج أ) وكل (أ ب)، فبعض (ج ب). هذا خلف. والضرب الثالث، من جزئية موجبة صغرى، وكلية سالبة كبرى، ينتج جزئية سالبة مثاله: بعض (ج ب)، ولا شيء من (أ ب)، فليس كل (ج أ). يتبين بعكس الكبرى، وبالخلف أيضاً، لأنه إن كان كل (ج أ)، ولا شيء من (أ ب)، فلا شيء من (ج ب)، وكان بعض (ج ب) هذا خلف. والضرب الرابع من جزئية سالبة صغرى وكلية موجبة كبرى، تنتج جزئية سالبة، مثل قولك: ليس كل (ج ب)، وكل (أ ب)، فليس كل (ج أ)، ولا يتبيّن بالعكس، لأن الصغرى سالبة جزئية لا تنعكس، والكبرى تنعكس جزئية، وإذا أضيفت إلى الصغرى، كانتا جزئيتين، ولا ينتجان، بل يجب أن نأخذ الافتراض بدل العكس ههنا، بأن نفترض البعض الذي هو (ج) وليس (ب) (د)، فيكون لا شيء من (د ب)، وكل (أ ب)، فلا شيء من (د أ). ثم نقول: بعض (ج د)، ولا شيء من (د أ)، فليس كل (ج أ). ويتبيّن أيضاً بالخلف أنه إن كان كل (ج أ)، وكل (أ ب)، فكل (ج ب)، فكل (ج ب). وكان ليس كل (ج ب)، فهذه هي الضروب المنتجة، وما بعدها عقيم، للسبب المذكور في مثلها من الشكل الأول.

في الشكل الثالث من المطلقات

وأما الشكل الثالث من المطلقات، فإن شرائطه في الإنتاج أن تكون الصغرى موجبة، ثم لا بدّ من كلية، في كل شكل، فتكون قرائنه ستّة. الأولى من كلّيتين موجبتين ينتج جزئية موجبة، كقولك: كل (ب ج)، وكل (ب أ)، فبعض (ج أ). يتبين بعكس الصغرى وردّ القرينة إلى ثالث الأول،

وبالخلف، لأنه إن كان لا شيء من (ج أ)، وكل (ب ج)، فلا شيء من (ب أ). هذا خلف. والثانية من كليتين، والكبرى سالبة، ينتج سالبة جزئية، ويتبيّن بعكس الصغرى أو بالخلف. والثالثة من جزئية موجبة صغرى، وكلية موجبة كبرى، ينتج جزئية موجبة، كالضرب الأول وعلى نحو بيانه. والرابعة من صغرى موجبة كلية، وكبرى موجبة جزئية، ينتج جزئية موجبة، مثالها: كل (ب ج)، وبعض (ب أ)، ينتج بعض (ج أ)، ويتبين بأن تعكس الكبرى، وتجعلها صغرى، وتقرن بها الكبرى، فينتج بعض (أ ج)، ثم تنعكس (ج أ). فهذا بالعكس الثاني يصحّ إن كانت النتيجة مطلقة على الرأي الأول.

وأما إن كانت مطلقة على الرأي الثاني، فلا يتبيّن بهذا العكس، فإنه لا يجب أن يكون عكس المطلقة بالرأي الثاني مطلقة به، بل مطلقة بالرأي الأول، بل بالافتراض على ما سنبيّنه في مواضع أخر. وقد تبين أن هذا الضرب منتج بطريق الخلف أيضاً. الخامسة من كلية موجبة صغرى، وجزئية سالبة كبرى، تنتج جزئية سالبة، ولا يمكن أن تتبين بالعكس، بمثل ما قلناه في رابع الثاني، ولكن بالافتراض، فليكن البعض الذي هو (ب) وليس (أ د)، فيكون كل (ب ج)، وبعض (ب د)، فبعض (ج د)، ولا شيء من (د أ)، فليس كل (ج أ). وقد تبين أيضاً بالخلف، لأنه إن لم يكن كذلك، بل كان كل (ج أ)، وكل (ب ج)، فكل (ب أ) وكأن ليس لك (ب أ). هذا خلف. والسادسة من صغرى جزئية موجبة، وكبرى كلية سالبة، يتبيّن بعكس الصغرى وبالخلف، أن النتيجة جزئية سالبة. فهذه الضروب هي المنتجة وما بعدها عقيمة. وقد تبيّن تلك أن هذا الشكل لا ينتج مطلوباً كليّاً، وإنما ينتج الجزئي، وإن لم تكن فيه مقدّمة جزئية.

في التأليف من الضروريات

أما الشكل الأول من الضروريتين، فلا يخالف المطلقتين في الإنتاج وفي الكمال إلا بجهة الضرورة في المقدمات والنتيجة. وأما الشكلان الآخران منهما

فلا يخالفان أيضاً نظيرهما من المطلقات في الإنتاج، وفي تصحيح الإنتاج بالرد إلى الأول، إلا في شيئين أحدهما الجهة، والثاني أن رابع الثاني وخامس الثالث، كانا إنما يتبيّنان في المطلقتين بالافتراض والخلف. وههنا قد يتعذّر ذلك، فإنا إن رفعنا الضروري السالب وجب أن نضع الموجب الذي يقابله ممكناً عامياً لا حقيقياً. فأذا قرّناه بالمقدمة الأخرى ليتبيّن الخلف، كان الاقتران من ممكن عامي ومن ضروري، ونحن لم نعرف بعد أن هذا الاقتران ماذا ينتج، ولا أن وضعنا الممكن كالموجود نفع ذلك أيضاً، فإنا لم نعرف بعد هذا الاختلاط، الذي من وجودي ومن ضروري، فكيف نعرف ما يعرض من ذلك؟ فأما إذا استعملنا الافتراض، فإن أحد قياسي الافتراض، قد يكون من ضروريتين. وأما القياس، فيكون من وجودية وضرورية، وذلك مجهول. وأنت تعلم أن كل افتراض، فإنما يتمّ بقياسين، قياس من الشكل بعينه، وقياس من الشكل الأول. ولكن إذا تركنا هذا المأخذ، فرجعنا إلى الأمور أنفسها، يحق لنا أن نعلم أن الاختلاط من وجودية صغرى وضرورية كبرى في الشكل الأول، وإن لم ينبه عليه بعد هنا، هو قياس كامل لا نحتاج أن ندل على أنه منتج، لأنه الشكل الأول بين الإنتاج، فليس قياساً غير كامل، حتى نحتاج أن ندل على أنه منتج. فحينئذ نجد سبيلاً إلى استعمال وجهي الخلف والافتراض في هذا البيان، فلنبيّن بهما.

في اختلاط المطلق والضروري في الشكل الأول

إن الحق في اختلاط المطلق والضروري في الشكل الأول، هو على ما يراه المعلم الأول، أن العبرة بالكبرى، فإن كانت مطلقة فالنتيجة مطلقة مثلها، وإن كانت ضرورية، فالنتيجة مثلها. أما في المطلقة فلا شك فيه، وأما في الضرورية فلأن قولنا: كل (ب أ) بالضرورة، أو بالضرورة لا شيء من (ب أ)، معناه أن كل واحد مما يوصَف بـ (ب) ويوضع لـ (ب)، ويكون (ب) وقتاً مّا بالضرورة، أو لا بالضرورة دائماً أو لا دائماً، فذلك الشيء موصوف دائماً في كل وقت بأنه (أ) أو غير موصوف ولا في وقت البتة بأنه (أ). فيكون (ج) الموصوفة بـ (ب) كيف وصفت به، داخلة في هذا الحكم. وههنا شيء

يجب أن يعلم، وهو أنه إذا كانت الكبرى مطلقة، ووقت إطلاقها ما دام ذات الموضوع موصوفاً بما وصف به، فالنتيجة تكون ضرورية، لأن (ج ب) دائماً، وقد وضع أن (ب) ما دام (ب)فهو (أ)، فج دائماً (أ). فههنا قد تكون النتيجة ضرورية، والكبرى مطلقة.

في اختلاطها في الشكل الثاني

وأما الشكل الثاني فإن الظاهر والمشهور هو أن العبرة للسالبة التي تصير كبرى الأول بعكس أو افتراض، وأن النتيجة تابعة لجهتها بناءً على أن السالبة المطلقة تنعكس مثل نفسها من كل وجه. وقد قلنا في ذلك ما قلنا، فالحق يوجب فيها ما لا يجب أن نستحي منه، وهو أن النتيجة دائماً ضرورية. فأما إن كانت المطلقة بحيث تصدق ضرورية، فلا خفاء به وإن كانت بحيث تكذب ضرورية، فلأن (ج) و(أ)، لما اختلفا في أن أحدهما موضوع لـ (ب) دائماً بالضرورة، أو غير موضوع له البتة في وقت، والآخر موضوع له، لا دائماً وغير موضوع له دائماً، فبين طبيعتي (ج) و(أ) خلاف ذاتي، فأحدهما مسلوب عن الآخر بالضرورة. ويجب أن نقتصر على هذا القدر من البيان اعتماداً على فهم المتعلم، وإذا لم يقتنع بهذا القدر، فليرجع إلى الكتب الكبيرة، التي استقصينا فيها هذا الباب وغيره بمقدار الطاقة. ولنا أن نبيّن من هذا البيان بعينه أن هذا الاختلاط ينتج، وإن كان من سالبتين أو موجبتين في هذا الشكل، تكون النتيجة سالبة ضرورية، وذلك لأن المطلق الذي يكون حقيقياً صرفاً، فسلبه وإيجابه بمنزلة واحدة، ثم إذا اختلفت نسبة المحمول إلى الطرفيْن في الدوام واللادوام، وإن اتفقت في الايجاب والسلب، كان بينهما خلاف ضروري.

في اختلاطها في الشكل الثالث

وأما الشكل الثالث، فإن المشهور من حاله أن المقدمتين إذا كانتا كليتين موجبتين، فأيتهما كانت ضرورية فالنتيجة ضرورية، لأن لك أن تعكس

المطلقة منها وتجعلها صغرى الأول، فتنتج ضرورياً. فإن احتجت إلى عكس ثانٍ، كان عكس الضروري في المشهور ضرورياً، ولكن قد منع الحق هذا العكس، وفرغنا منه. والحق أن النتيجة تتبع الكبرى، فإن كانت الكبرى من الكليتين سالبة، فلا خلاف في أن الاعتبار بها. وإن كانتا جزئية وكلية، فالمشهور أن العبرة للكلية، لأنها تصير كبرى الأول، إلّا أن تكون السالبة جزئية. فالمشهور في هذا الشكل والثاني أن النتيجة لا تكون ضرورية في حال، والحق يوجب أن العبرة الكبرى، وإن كانت جزئية وتبينّ بالافتراض، فلنبين ذلك. والكبرى جزئية سالبة ضرورية فنقول إن النتيجة ضرورية. ولنفرض البعض من (ب أ) الذي ليس (أ د)، فبالضرورة لا شيء من (د أ)، ولكن كل (ب ج) وبعض (ب د)، فبعض (ج د) بالضرورة، ولا شيء من (د أ)، فبالضرورة بعض (ج) ليس (أ). وهذا يتبيّن إذا جعلت الكبرى جزئية موجبة ضرورية.

في التأليف من الممكنتين في الشكل الأول

أما القياس من ممكنتين في الشكل الأول، فمثل القياس من مطلقتين فيه في كل شيء، إلا إذا كانت الصغرى ممكنة سالبة. فإنه يكون منه قياس، ولكن غير كامل، ويتبين بردها إلى الموجبة، فإن الممكنة السالبة في قوة الموجبة، فتنتج موجبة، ثم تنقل تلك الموجبة إلى السالبة. فالشرط المراعي في الإنتاج ههنا هو في الكم، أعني كلية الكبرى، لا الكيف، حتى أنه لا بأس فيه بالإنتاج عن سالبتين.

في اختلاط الممكن والمطلق في الشكل الأول

أما اختلاط الممكن والمطلق في الشكل الأول، فلا شك أن الكبرى إذا كانت ممكنة، فالنتيجة مثلها، لأن (ج) موضوعة لـ(ب) و(ب) موضوعة لألف، و (أ) محمولة عليها بالامكان، فتكون الألِف محمولة على الجيم، كذلك بالامكان. وأما إن كانت مطلقة صرفة، لا ضرورة فيها البتة، فلا خلاف أنها إن كانت موجبة، فالنتيجة ممكنة حقيقية. وذلك لأنا إن وضعنا

أن النتيجة الممكنة الحقيقية كاذبة، كان الصادق إما ضرورة إيجاب، وإما ضرورة سلب. فلنضع أولاً ضرورة السلب، ولنجعل الصغرى الممكنة مطلقة موجودة، وإن كذبنا، ولكن يكون كذبنا غير محال. فنقول: بالضرورة ليس بعض (ج أ)، وكل (ج ب)، فبالضرورة ليس بعض (ب أ)، وكان كل (ج أ) بالامكان، هذا كذب محال. والقياس منتج وإحدى المقدمتين كذب غير محال، فلا يلزم منه محال، لأن الكذب الغير المحال، ممكن من وقت مّا أن يوجد، ويوجد لا محالة حينئذ ما يلزمه معه، لأنه إن كان يوجد هو دون ما يلزمه، فليس ذلك لازماً له. وإذا كان يوجد في حال، فليس بكذب محال، فالكذب الغير المحال لا يلزم منه محال، فبقي أن يكون لزومه بسبب الضرورية السالبة، فهي كاذبة. ولنجعل أيضاً الضرورية إيجابية وقد بيّنا نحن أن النتيجة ضرورية أيضاً، فنقول: بعض (ج أ) بالضرورة، وكل (ج ب) بالوجود الناشىء من الفرض الجائز، فينتج بعض (ب أ) بالضرورة. هذا خلف. فإذاً النتيجة ممكنة حقيقية، إلا أن تكون الكبرى مطلقة على الرأي الأول، فحينئذ قد تنتج مطلقة على ذلك الرأي، لأنا سنبين أن الكبرى الضرورية مع الصغرى الممكنة تنتج ضرورية، فتكون تارة تنتج ضرورية، وتارة تنتج غير ضرورية، فيكون اللازم هو المطلق الذي يعمهما. وأما إذا كانت الكبرى سالبة مطلقة، فالمشهور أن النتيجة ممكنة عامة تارة، وتارة تكون ممكنة حقيقية. وقد تنتج أيضاً ضرورية، كقولنا: كل انسان يمكن أن يتفكر بالضرورة، ولا شيء مما يتفكر بغراب، فبالضرورة لا شيء من الناس بغراب. وأما في التحقيق فإن هذا أيضاً إنما يكون إذا كانت المطلقة على حسب الرأي الأول. وأما إن كانت مطلقة صرفة، لم تنتج إلا ممكنة حقيقية. وبنحو من ذلك البيان بعينه الذي قيل حيث كانت المطلقة موجبة، لأنه إن لم يكن قولنا: لا ضرورة في أن يكون أو لا يكون (ج أ) صادقاً فليكن ضرورة كون أو لا كون، ونعمل ما عملناه هناك. وأما المثال الذي أورد في المشهور، فإنه لا يلائم المطلق على الرأي الثاني، لأن كبراه ضرورية.

في اختلاط الممكن والضروري في الشكل الأول

أما اختلاط الممكن والضروري في الشكل الأول، فإن كانت الكبرى

ممكنة، فلا شك أن النتيجة ممكنة، لأن (ج) موضوعة لـ (ب) و(ب) موضوعة لألف، فيكون ألف محمولة على الجيم بالامكان. وأما إن كانت ضرورية فالمشهور أنها إن كانت موجبة، فالنتيجة ممكنة حقيقية، وإلا فليس يمكن أن يكون كل (ج أ). فإذن بالضرورة ليس بعض (ج أ)، وكان بالضرورة كل (ب أ)، فبالضرورة ليس بعض (ج ب) وكان ممكناً أن يكون كله (ب). هذا خلف. وأما في التحقيق، فليس الخُلف بخلف، فإن نقيض تلك النتيجة ليس بممكن عامي حتى يلزمه بالضرورة لا، والحقيقة توجب أن النتيجة ضرورية، لأنا إن وضعنا أن كل (ج أ) بالامكان الحقيقي، وكان كل (ج ب) بالامكان الحقيقي، أَنتَجَ على ما نبيّنه بعد أن بعض (ب أ) بالامكان الحقيقي، فأمكن أن لا يكون (أ) وهو بالضرورة (أ). هذا خلف.

ولنبيّن هذا بوجه آخر أقرب إلى الافهام، فنقول: إنه إذا كان كل (ب أ) بالضرورة، أي كل ما يقال له (ب)، فذلك الشيء دائماً هو (أ)، فَج إذا قيل له (ب) كان دائماً (أ)، لا ما دام موصوفاً بأنه (ب). فإن الضرورة التي إياها نريد في هذه الأشكال غير هذه وقد بيّناها، بل ما دام ذات (ج) الموصوفة بأنه (ب) موجودة، فإذا صار (ج) مّا (ب)، فإنه يكون (أ) قبل كونه (باء)، وكذلك بعد كونه وبعد زوال (ب) عنه. والمثال لتقرير هذا قولنا: كل انسان يمكن أن يتحرك وكل متحرك فهو جسم بالضرورة، فكل إنسان جسم بالضرورة. وأما إذا كانت الكبرى سالبة ضرورية، فالمشهور أنه ينتج ممكنة عامية، فتارة تصحّ ممكنة حقيقية، وتارة تصحّ مطلقة، والحق أن النتيجة ضرورية دائماً، لما بيناه.

في الممكنتين في الشكل الثاني

لا قياس في الشكل الثاني عن ممكنتين، فإنه يمكن أن تكون طبيعتان تُحمل إحداهما على الأخرى، كالحيوان على الإنسان، ثم يسلب عن أحداهما شيء بالامكان، ويوجب على الآخر. ويمكن أن يكون كذلك طبيعتان مختلفتان، كالإنسان والفرس، وليكن الحدّ الأوسط في جميع ذلك الحركة ولا يمكن أن يبيّن بالعكس، لأن هذه الممكنة لا تنعكس، ولا يمكن أن يبيّن

بالخلف، لأن القياسات التي يطرد فيها الخلف مختلطة بالضروريات التي لم تعلم بعد، وإذا علمت لم تنتج شيئاً يناقض المقدمات تعرفه بالتجربة.

في اختلاط الممكن والمطلق في الشكل الثاني

وأما اختلاط الممكن والمطلق في الشكل الثاني، فالمشهور أن السالبة إذا كانت مطلقة كلية يمكن عكسها. وقيل إن كانت جزئية ويمكن الافتراض فيها، فإنه يمكن اختلاطها مع الممكنة في قياس، وتنتج نتيجة ممكنة عامة، على ما قيل في الشكل الأول، وإلا لم تنتج. والحق أنه لا قياس من ممكنه ومطلقة في الشكل الثاني، إلا أن لا تؤخذ المطلقة إلا بحيث تصحّ ضرورية، فحينئذ يكون اختلاطاً آخر في الحقيقة. ويتبين لك هذا بما قلناه في الاختلاط من الممكنتين والاختلاط من المطلقتين في هذا الشكل. ومن أمثلة ذلك: كل انسان متحرّك بالامكان، ولا حيوان واحد بمتحرك مطلقاً، كما يستعمله المعلم الأول، فإنه لا ينتج.

في اختلاط الممكن والضروري في الشكل الثاني

وأما اختلاط الممكن والضروري في الشكل الثاني، فالمشهور أن لا يفرّق بينه وبين الاختلاط الأول، إلا في حال تضعيف النتيجة، كما فرق في الشكل الأول. وأما الحق فهو أن النتيجة دائماً ضرورية سالبة، ولو عن سالبتين أو عن موجبتين، أو كيف ما كان بعد أن تكون الكبرى كلية. وبيان ذلك بمثل بيان اختلاط المطلق والضروري في هذا الشكل.

في اختلاط الممكنتين في الشكل الثالث

وأما الممكنتان في الشكل الثالث، فقد يكون منهما قياس، إذا كانت إحداهما كلية، وإن كانت الصغرى سالبة وتنتج دائماً ممكنة حقيقية. وبيان ذلك، أما فيما يرجع إلى الأول بعكس واحد فبالعكس، وأما فيما يرجع إلى الأول بعكس، ولكن يحتاج في إنتاج المطلوب إلى عكس ثان، أو فيما لا يرجع

إلى الأول بالعكس أصلاً فبالافتراض، لأن عكس النتيجة الأولى، وإن كانت تكون ممكنة، فإنها تكون ممكنة عامية ولا يلزم من ذلك أن لا تكون ضرورية.

في اختلاط الممكن والمطلق في الشكل الثالث

وأما اختلاط الممكن والمطلق في الشكل الثالث، فالمشهور أنهما إذا كانتا موجبتين، فالنتيجة ممكنة حقيقية لا محالة، لأنك يمكنك أن تجعل المطلقة صغرى فتنتج الممكنة، ولو بعكس ثان. وأما إن كانت إحداهما سالبة والمطلقة موجبة، فحكمها حكم الموجبتين، لأن السالبة الممكنة موجبة في القوة، فلا تغيّر من إنتاج الممكن شيئاً. وإن كانت السالبة مطلقة، فلا تكون في الأول إلا كبرى، فتنتج ممكنة عامية، فربما كانت حقيقية وربما كانت ضرورية. وأما الحق ، فهو أن النتائج كلها ممكنة، فإن كانت المطلقة صرفة فممكنة حقيقية، وإن كانت غير صرفة، فممكنة عامية. ويتبيّن ذلك إما بعكس واحد، وإما بافتراض فيما سوى ذلك.

في اختلاط الممكن والضروري في الشكل الثالث

وأما اختلاط الممكن والضروري في الشكل الثالث، فالمشهور أنه على ما قيل في الاختلاط الأول، إلا في حال تضعيف النتيجة. وأما الحقيقية من الرأي، فيوجب أن النتيجة تتبع الكبرى. ويتبيّن ذلك في إحدي العكس بالعكس، وفي غير أحَدِيّ العكس بالافتراض.

في القضايا الشرطية

قد قلنا في القياسات الحملية مطلقة ومنوعة، ومتفقة الجهات ومختلفة، وبقي علينا أن نذكر القياسات التي تنتج مطلوبات شرطية بالاقتران. فإن الشرطيات قد تطلب كما تطلب الحمليات. ولنذكر أولاً فصولاً تُعين في تحقيق المقدمات الشرطية، فنقول: ليس الايجاب والسلب إنما هما في الحمل فقط،

بل وفي الاتصال والانفصال، فإنه كما أن الدلالة على وجود الحمل إيجاب في الحمل، كذلك الدلالة على وجود الاتّصال إيجاب في المتصل، كقولنا: إن كان كذا كان كذا. والدلالة على وجود الانفصال ايجاب في المنفصل، كقولنا: إما أن يكون كذا وإما أن يكون كذا. وكما أن الدلالة على رفع وجود الحمل سلب في الحمل، كذلك الدلالة على رفع الاتّصال، كقولنا: ليس إذا كان كذا كان كذا، أو رفع الانفصال، كقولنا: ليس إما أن يكون كذا. وإما أن يكون كذا سلب في المنفصل والمتصل، وكل سلب فهو إبطال الايجاب ورفعه.

والايجاب والسلب في الاتّصال والانفصال قد يكون محصوراً كلياً وجزئياً، وقد يكون مهملاً، فإنك إذا قلت: إذا كان كذا كان كذا، وإما أن يكون كذا وإما أن يكون كذا. وإذا قلت: ليس إذا كان كذا، كان كذا، أو ليس إما أن يكون كذا، وإما أن يكون كذا، فقد أهملت. وأما إذا قلت: كلما كان كذا كان كذا، أو دائماً إما أن يكون كذا أو يكون كذا، فقد حصرت حصراً كلياً موجباً. وإن قلت: ليس البتة إذا كان كذا كان كذا، أو ليس البتة إما أن يكون كذا وإما أن يكون كذا، فقد حصرت حصراً كلياً سالباً. وإن قلت: قد يكون إذا كان كذا كان كذا، أو قد يكون إما كذا وإما كذا، فقد حصرَت حصراً جزئياً موجباً. وإن قلت: قد لا يكون إذا كان كذا، كان كذا، أو ليس كلما كان كذا كان كذا. أو قلت: قد لا يكون إما كذا وإما كذا، أو ليس دائماً إما كذا وإما كذا، فقد حصِرت حصراً سالباً جزئياً. والجزء الأول من كل شَرطيٍ الذي يقرن به حرف الشرط وينتظر جوابه يسمّى مقدماً، والثاني تالياً. وكل واحد منهما في نفسه قضية. ثم قد يكون كل واحد منهما حملية، وقد تكون شرطية متصلة ومنفصلة، وقد تكون محصورة ومهملة وسالبة وموجبة. وليس سلب الشّرطية وإيجابها وحصرها وإهمالها تابعاً للمقدم والتالي، بل للشّرط، فإنك إذا قلت: إذا كان ليس (أ ب)، فليس (ب ج)، فالمقدمة موجبة. وإن كان المقدم والتالي سالبتين، وإنما كانت موجبة، لأنك أوجبت الاتّصال، وعلى هذا فقس في غيره.

في المقدمة الشرطية الواحدة والكثيرة

والمقدّم في الشرطي المتصل قد يكون قضايا كثيرة. ومع ذلك، فقد تكون المقدمة واحدة، كقولك: إذا كان كذا وكان كذا، وكان كذا وكان كذا، فحينئذ يكون كذا. وأما إذا كان التالي قضايا كثيرة، فإن المقدمة المتصلة لا تكون واحدة، كقولنا: إذا كان كذا، فيكون كذا، ويكون كذا، ويكون كذا. فإن هذه ثلاث مقدمات، فإن كل واحد مما ذكر في التالي تالٍ بنفسه، كما نقول: زيد هو حيوان وأبيض وضحاك. فهذه ثلاث مقدمات أو ثلاث قضايا حملية.

في الشرطيات المحرفة

وقد تستعمل مقدمات متصلة ومنفصلة محرفة عن ظاهرها مثل قولك: لا يكون (ج د) ويكون (أ ب)، معناه إن كان (أ ب) فلا يكون (ج د)، ومثل قولك: لا يكون (ج د) أو يكون (أ ب)، فهو كقولك: إمّا أن لا يكون (ج د)، وإما أن يكون (أ ب). فهذا القدر كاف للذكي في تفهّم المقدمات الشرطية، فلنشرع في ذكر اقتراناتها.

في القياسات الاقترانية من المتصلات

أما الاقتران الكائن من المتصلّات فإما أن يكون بأن يجعل مقدم إحداهما تالي الأخرى، أو يشتركان في التالي، أو يشتركان في المقدم، وذلك على قياس الأشكال الحمليّة، والشرائط فيها واحدة. والنتيجة الشرطية تحصل من اجتماع المقدّم والتالي اللذين هما كالطرفين، إما كلية وإما جزئية وإما سالبة وإما موجبة، على قياس ما قيل في الاقترانات الحملية.

في القياسات الاقترانية من المنفصلات

وأما الاقترانات من المنفصلات، فلا يمكن أن تكون في جزء تام، بل

تكون في جزء غير تام، وهو جزء تالٍ أو مقدم. ويكون حينئذ على هذا القياس: إما أن يكون هذا العدد زوجاً، وإما أن يكون هذا العدد فرداً، ونأخذ الزوج حداً أوسط ونضعه لأجزاء الانفصال في المنفصلة الثانية، فنقول: وكل زوج إما زوج الزوج، وإما زوج الفرد، وإما زوج الزوج والفرد، ثم نترك في النتيجة الأوسط ونأخذ هكذا: فكل عدد إما فرد وإما زوج الزوج، وإما زوج الفرد، وإما زوج الزوج والفرد، فهذا هو المثال.

وأما شرائط الإنتاج، فيجب أن تكون الصغرى، وهي مثل المنفصلة الأولى موجبة، سواء كانت جزئية أو كلية، ويكون الجزء المشترك فيه موجباً فيها، والانفصال في الكبرى كلياً، وعليك أن تعد قرائنه. وقد يرد على غير هذا الشكل إلا أن ذكره بالمبسوطات من الكتب أولى، فإنه أبعد عن الطباع. وبالجملة ليعلم أنا إنما نورد من الاقترانات الشرطية كل ما أنتجه لائح عن قرب ومناسب للطبايع في الاستعمال. وأما ما دقّ عن ذلك، فذكره في «كتاب الشفاء» وفي «كتاب اللواحق». وأما الاقتران من شرطي متّصل وحملي، على أن الحملي يشارك تالي المتّصل، والحملي مكان الكبرى، ليذهب المشترك فيه وتبقى النتيجة من المقدم، ومن جزئي التالي والحملي اللذين هما كالطرفين في حدودهما. مثاله: إن كان (أ ب) فكل (ج د) وكل (د ه) ينتج: فإن كان (أ ب)، فكل (ج ه). فإن كان الأوسط موضوع الحملي محمولاً في التالي، على حسب ما ذكرناه ومثّلناه، فإنّا نسمّيه الشكل الأول. وشريطته في الإنتاج أن المتصلة إن كانت موجبة، فيجب أن يكون الحال بين التالي والحملي كالحال بين مقدمتي الحمليات في الشكل الأول، وتكون نتيجتها شرطية مقدّمها مقدّم المتصل، وتاليها ما تكون نتيجة التالي والحملي، لو انفردا. ومثاله: إن كان (أ ب)، فكل (ج د)، وكل (د ه)، فينتج إن كان (أ ب)، فكل (ج ه). وإما إن كانت المتصلة سالبة، فالتأليف منها مَن جملة ما لم نذكره في هذا الكتاب، وعليك أن تعد قرائنه.

وأما الذي نسمّيه بالشكل الثاني من هذا الباب، فهو إذا كانت النسبة بين التالي والحملي الكبرى كنسبة مقدمتي الشكل الثاني في الحمليات، مثل أن

نقول: إن كان (أ ب)، فكل أج د)، ثم نقول: لا شيء من (أ د). وإن كانت المتصلة موجبة، فالشرط كما قيل في الحمليات، والنتيجة على ما قلناه مع السالبة. وإن كانت المتصلة سالبة فله حكم آخر، يذكر في غير مثل هذا الكتاب. وأما القرائن فعدّها أنت بنفسك.

وأما الذي نسميه بالشكل الثالث في هذا الباب، فذلك إذا كانت النسبة بينهما على ما في الثالث من الحمليات. فإن كانت المتصلة موجبة، فالشرط كما في الحمليات. وإن كانت المتصلة سالبة فحكمه مذكور في الكتب المبسوطة. وأما القرائن فعدّها أنت بنفسك. فإن جعلت في مثل هذا الاقتران الحملي مكان الصغرى، حدثت أشكال ثلاثة على تلك الصفة. فالشكل الأول، إن كان المتصل موجباً، فالشرط فيه كالشرط في الحمليات، وإن كان سالباً، فحكمه مذكور في كتب أخرى. ومثاله: كل (ج ب) وإذا كان (د ه)، فكل (ب أ)، فإذا كان (د ه)، فكل (ج أ). الشكل الثاني منه أما إن كان المتصل موجباً فالشرط كما كان في الثاني من الحمليات، وإن كان سالباً، فحكمه في كتب أخرى. وأما الشكل الثالث، فلا يفارق في شريطته ما قيل في ثالث الحمليات، إن كانت المتصلة موجبة.

وأما هذه الاقترانات بعينها من جانب المقدم، بأن يكون الاشتراك بين الحملي ومقدم الشرطية، فهي أقل استعمالاً في العلوم، والأولى أن نذكر حالها في الكتب المبسوطة. وقد يقع بين المنفصل وبين الحملي الواحد اقتران. والطبيعي منه أن تكون الحملية هي الصغرى، وتكون موجبة ومحمولها موضوع في الانفصال كله، وتكون الشرطية كلية. وعلى قياس الشكل الأول، كقولك: كل كثير معدود، وكل معدود إما زوج وإما فرد، فكل كثير إما زوج وإما فرد، ويكون تأليفها أربعة. وقد يقع بين منفصل صغرى وحمليات كبرى، وتكون الحمليات بعدد أجزاء الانفصال، ويكون هناك اشتراك لكل حملي مع أجزاء الانفصال في جزء، وتكون جميع أجزاء المنفصل مشتركة في حد هو الموضوع، وحينئذ إما أن يكون على سبيل تأليف الشكل الأول، ويسمى الاستقراء التام، كقولك: كل متحرك إما أن يكون حيواناً، وإما أن

يكون نباتاً، وإما أن يكون جماداً. وكل حيوان جسم وكل نبات جسم وكل جماد جسم. ويجب أن تكون المنفصلة وأجزاؤها موجبة، والحمليات كليات. وقد تكون على سبيل الشكل الثاني. والشرط بين أجزائه وأجزاء الحمليات هو الشرط الكائن بين حمليتين في الشكل الثاني، ولا يكون على سبيل الشكل الثالث. وقد يقع بين متصلٍ ومنفصل. أما في جزء تام، فينبغي أن تكون المتصلة صغرى، والمنفصلة كبرى، والمنفصلة موجبة. وإحداهما لا محالة كليّة، وما لم تكونا كليتين، لم تكن النتيجة كلية. فيجوز أن يقال إنه ينتج متصلة، ويجوز أن يقال إنه ينتج منفصلة. مثالها: إن كانت الشمس طالعة، فالنهار موجود، وإما أن يكون النهار موجوداً، وإما أن يكون الليل موجوداً ينتج على وجهين، وإما متصلة هكذا: وإن كانت الشمس طالعة، فليس الليل بموجود، أو منفصلة هكذا: إما أن تكون الشمس طالعة وإما أن يكون الليل موجوداً، وأنت تعرف ضروبه. وإما في جزء غير تام فيجب في الطبيعي منه أن يكون محمول التاليْ موضوعاً في أجزاء الانفصال، والتالي كلياً موجباً ينتج الانفصال على الباقي من التالي، وتكون النتيجة متصلة منفصلة التالي. مثاله: إن كان هذا الشيء كثيراً فهو ذو عدد وكل ذي عدد، فإما زوج وإما فرد، ينتج أنه لو كان هذا الشيء كثيراً، فهو إما زوج وإما فرد، وأنت تعرف ضروبه. كل اقتران أمكن بين حملية وشرطية، فإن مثله يمكن بين متصلٍ وبين تلك الشرطية، إذا كان الجزء الشرطي متصلاً مثل المتصل، فيشاركه في مقدّم أو تالٍ، ويجب أن تقنع ههنا بما نورده. وأما الاستقصاء فتجده في الكتب البسيطة.

في القياس الاستثنائي

القياس الاستثنائي مؤلف من مقدمتين، إحداهما شرطية والأخرى وضع أو رفع لأحد جزأيها. ويجوز أن تكون حملية وشرطية، وهي التي تسمى المستثناة. فالمستثناة يلزمها النتيجة، والشرطية الموضوعة تدل على اللزوم أو العناد. والاستثناء من قياس فيه الشرطية متصلة، إما أن يكون من المقدّم، فيجب أن يكون المستثنى عين المقدم لينتج عين التالي، كقولنا: إن كان زيد

يمشي، فهو يحرِّك قدميه، لكنه يمشي، فهو يحرك إذاً قدميه. وإن كان من التالي، فيجب أن يكون نقيضه، لينتج نقيض المقدم، كقولك: لكنه ليس يحرك رجليه، ينتج: فإذاً ليس يمشي. واستثناء نقيض المتقدم وعين التالي لا ينتج شيئاً. يتبين ذلك لك بالاعتبار.

وأما إذا كانت الشرطية منفصلة، فإن كانت ذات جزئين فقط موجبتين، فأيهما استثنيت عينه أنتج نقيض الباقي، وأيهما استثنيت نقيضه، انتج عين الباقي. مثاله: هذا العدد إما زوج وإما فرد، ولكنه زوج فليس بفرد، ولكنه فرد فليس بزوج، ولكنه ليس بزوج فهو فرد، ولكنه ليس بفرد فهو زوج. وإن كان أحد الجزئين أو كلاهما سالباً، لم ينتج إلا باستثناء النقيض، كقولك: إما أن لا يكون هذا الشخص حيواناً، وإما أن لا يكون نباتاً، لكنه حيوان، فليس بنبات، لكنه نبات فليس بحيوان. وكذلك إما أن يكون عبد الله في البحر، وإمّا ألّا يغرق، فإنما ينتج هذا أيضاً باستثناء النقيض. وستعلم أن استثناء العين لا يفيد في شيء من ذلك. وإن كانت المنفصلة ذات أجزاء كثيرة متناهية، فأيّها استثنيت نقيضه أنتج البواقي على انفصالها، وأيها استثنيت عينه أنتج نقيض البواقي، ولا ينتج لك عين واحدة منها إلا استثناء نقيض الجمع غيره. وأما إذا كانت الأجزاء بلا نهاية، فلا يفيد استعماله، مثل أن تجعل محمولات الأجزاء الألوان الغير المتناهية أو شيء مما أشبه ذلك.

في القياسات المركبة

وأما القياسات المركبة، فقد تكون استثنائيات، وقد تكون اقترانيات. وليس يقال تركيب القياس لما يكون المطلوب والنتيجة في كل قياس شيئاً واحداً، بل ذلك يسمى تكثير القياس. وإنما تركيب القياس أن تكون القياسات المجموعة، إذا حللت إلى أفرادها، كان ما ينتج كل واحد منها شيئاً آخر، إلا أن نتائج بعضها مقدمات لبعض، وقد اختصرت،وربما لم يصرح بها فيكون القياس القريب من المطلوب الأول قياساً من مقدمتين. وإنما دخلت

القياسات لتتبيّن المقدمتين، وربما اختلط بها استقراء أو تمثيل أو غير ذلك. وسنذكر الاستقراء والتمثيل.

وتركيب القياس قد يكون موصلاً، وهو أن لا تطوى فيه النتائج، بل تذكر مرة بالفعل نتيجة، ومرة مقدمة كقولك: كل (ج ب)، وكل (ب ه)، فكل (ج ه)، وكل (ه د)، فكل (ج د). والقياس الذي زاده المحدثون في الشرطيات الاستثنائية هو قياس مركب، وأخذوه على أنه مفرد، كقولك: إن كانت الشمس طالعة، فالنهار موجود، وإن كان النهار موجوداً، فالأعشى يبصر، والشمس طالعة، فإذاً الأعشى يبصر. وههنا قد طويت نتيجة هي بالقوة استثناء لمقدم المقدمة الأولى، كأنه قال: لكن الشمس طالعة، فلزم منه نتيجة وهي قوله: فالنهار موجود، وتلك النتيجة تلزم من هذه النتيجة.

في اكتساب المقدمات

وأما اكتساب المقدمات، فذلك بأن تضع حدّي الشيء المطلوب من القياس وتأخذ خاص كل واحد منهما وحده، وما يلحق كل واحد منهما من الأجناس وأجناسها وفصولها، والفصول الخاصة به والعوارض اللازمة وغير اللازمة، وترتقي في ذلك وتستكثر ما أمكنك، وتطلب أيضاً ما يحمل عليه كل واحد منهما، وتطلب ما لا يحمل على كل واحد منهما، وتضع كل جملة على حدة. ففي الايجاب الكلي تنظر أنه هل في جملة ما يحمل على الموضوع شيء هو من جملة ما يوضع للمحمول، وفي السلب الكلي تنظر هل تجد في لواحق أحد الطرفين ما لا يلحق الآخر. وفي الايجاب الجزئي، تنظر هل في ملحوقات أحد الطرفين ما هو ملحوق الآخر أو في لواحقه، لا لكله ما يلحقه الآخر. وفي السلب الجزئي تنظر هل في ملحوقات أحد الحدين ما لا يلحقه الآخر، أو في لواحق بعض أحد الطرفين مالا يلحقه الآخر.

في تحليل القياس

وتحليل القياس هو أن تميز المطلوب وتنظر في القول المنتج له: هل تجد

فيه شيئاً يشاركه، فإن وجدت، فانظر: هل هو محموله أو موضوعه؟ فإذا وجدت، فقد وجدت الصغرى أو الكبرى، ووجدت الأوسط. ثم انظر إلى أن المطلوب بأي شكل يتبين، فضمّ إلى الأوسط الطرف الثاني من المطلوب على هيئة ذلك الشكل وذلك الضرب. فإن أمكنك ذلك، فقد وجدت المقدمتين بالفعل وتمّ لك الشكل. وراع أن كان هناك تركيب، فتدرج من نتيجة إلى نتيجة قبلها، حتى تبلغ القياسات الأولى. وربما كان اللفظ في النتيجة غير الذي في المقدمة فاشتغل بالمعنى، ولا تلتفت إلى اختلاف اللفظ عند اتفاق المعنى، وربما كان في أحدهما اسم وفي الآخر اسم آخر، أو كان في الآخر قول. فيجب أن تراعي جميع ذلك وتراعي الفرق بين العدول والسلب، فلا تأخذ الموجبة المعدولة على أنها سالبة.

في استقرار النتائج التابعة للمطلوب الأول

كل نتيجة، فإنها تستتبع عكسها وعكس نقيضها، وجزئيتها وعكس جزئيتها، إن كان لها عكس وتحتها جزئي. وكل قياس فإنه يستتبع الحكم بالأكبر على جميع موضوعات الأصغر استتباعاً، كأن بالظن هو بعينها، كما يستتبع الحكم بالأكبر على جميع ما يشارك الأصغر في الدخول تحت الأوسط. وهذا إذا كان في الشكل الأول.

في النتائج الصادقة من مقدمات كاذبة

وقد تنتج المقدمات الكاذبة نتيجة صادقة. فمن الحق أنه إذا كان القياس صحيح التأليف صادق المقدمات، وجب أن تكون النتيجة صادقة. ولكن ليس إذا استثنى نقيض المقدم، فقيل: لكنه كاذب المقدمات أو فاسد التأليف، أنتج نقيض التالي، وهو أنه يجب أن لا ينتج نتيجة صادقة. ومثل هذا أنك إذا قلت: كل انسان حجر وكل حجر حيوان، أنتج أن كل إنسان حيوان. وهذا صدق ولكن الكذب، إما أن يكون في مقدمة جزئية، وإما أن يكون في مقدمة كلية. وإذا كان في مقدمة كلية، فإما أن يكون الكذب في

الكل، حتى يكون ضد المقدمة صادقاً، وإما أن يكون في الجزء، حتى لا يكون ضد المقدمة صادقاً، بل نقيضها. مثال الأول: كل إنسان حجر، ومثال الثاني: كل إنسان كاتب، فإن كان الكاذب في الشكل الأول مقدمة واحدة هي الكبرى، وكانت كاذبة بالكلية، لم يمكن أن ينتج صادقة. وذلك لأن نتيجتها، إن كانت صادقة، ثم وضع ضدها كبرى، أنتج القياس مقابل تلك النتيجة صادقاً، وهذا محال. وأمّا إن كانت كاذبة بالجزء، فلا يمنع ذلك إنتاج الصدق. وأمّا إذا كانت الصغرى كاذبة، أو كلتاهما كاذبتين، أو في شكل آخر، فقد ينتج الصدق عن الكذب كيف كان. ويجب أن تستخرج أنت ذلك بنفسك.

في قياس الدور

وأمّا قياس الدور فهو أن تأخذ النتيجة وعكس إحدى المقدمتين، فتنتج المقدمة الثّانية. وإنما يمكن هذا إذا كانت الحدود في المقدمات متعاكسة متساوية تنعكس بلا تغيير الكمية، وذلك في الموجبة، مثل أن نقول: كل إنسان متفكر، وكل متفكر ضحاك، فكل إنسان ضحاك. ثم نقول: كل إنسان ضحّاك، وكل ضحاك متفكر، فكل إنسان متفكر. وأيضاً، كل متفكر ضحّاك وكل ضحّاك إنسان، فكل متفكر إنسان. وأيضاً، كل متفكّر إنسان، وكل إنسان ضحّاك، فكل متفكر ضحّاك. وأيضاً، كل ضحّاك إنسان، وكل إنسان متفكر، فكل ضحّاك متفكر. وأيضاً، كل ضحّاك متفكّر، وكل متفكر إنسان، فكل ضحّاك إنسان. وعلى هذا القياس.

وأمّا إن كانت المقدمة سالبة، وأريد استنتاج موجبة بقياس الدور، فلا يمكن إلا أن يكون المسلوب خاص السلب عن الموضوع، فلا يسلب عن غيره، كما يكون في الايجاب الموجب خاص الايجاب على الموضوع، فلا يوجب على غيره، كقولك: لا شيء من الجواهر بعرض، فتعكسه وتقول وما ليس بعرض، فهو جوهر وإذا أمكن في السلب هذا العكس، أمكن الدور بعدنقل النتيجة السالبة إلى المعدولة، مثل قولك: كل إنسان جوهر ولا شيء

من الجواهر بعرض، فلا شيء من النّاس بعرض. ثم تقول بعد أن تنقل هذه النتيجة السّالبة من السلب إلى العدول: كل إنسان فهو ليس بعرض، وما ليس بعرض، فهو جوهر، فكل إنسان جوهر. ثم عليك أن تتعرّف أن الدور لكل مطلوب وفي كل شكل كيف يكون.

في عكس القياس

وأما عكس القياس، فهو أن يؤخذ مقابل النتيجة بالضدّ أو النقيض ويضاف إلى إحدى المقدمتين، فينتج مقابل المقدمة الأخرى، ويستعمل احتيالاً في الجدل لمنع القياس بتغيير اسم بعض حدود النتيجة، لئلا يفطن إلى وجه الاحتيال. مثلاً إن كان القياس أن كل (ج ب) وكل (ب أ) فأنتج كل (ج أ)، قلت: لا شيء من (ج أ)، وكل (ج ب)، فلا كل (ب أ). فقد أبطلت الكبرى أو قلت لا شيء من (ج أ)، وكل (ب أ)، فلا شيء من (ج ب)، فقد أبطلت الصغرى. فيجب أن تمتحن هذا في كل شكل، وكل ضرب وتعرف أن المقابلة هي باعتبار الضدّ أو النقيض.

في قياس الخلف

قياس الخلف هو الذي تبيّن فيه المطلوب من جهة تكذيب نقيضه، فيكون هو بالحقيقة مركباً من قياس اقتراني، ومن قياس استثنائي مثاله: إن لم يكن كل (أ ب)، فليس كل (أ ب)، وكل (ج ب). فهذا قياس اقتراني من شرطية متّصلة وحملية، وينتج: إن لم يكن كل (أ ب)، فليس كل (أ ج). ثم تجعل النتيجة مقدمة، وتستثنى نقيض تاليها، فتقول: إن لم يكن كل (أ ب)، فليس كل (أ ج)، لكن كل (أ ج)، وهو نقيض التّالي ينتج نقيض المقدم، وهو أن كل (أ ب)، وهذا هو صورة قياس الخلف، وصورة استتباعه بالشرطيّات، وإن كان أكثر النّاس، يتحيّرون في تحليله. وقياس الخلف مشابه لعكس القياس، لأنه يؤخذ فيه نقيض مطلوب مّا، ويقرن به مقدمه، فينتج أبطال مسلّم. فلو أن إنساناً أخذ نقيض تالي نتيجة قياس الخلف مع المقدمة

المسلمة، لأنتج المطلوب بالاستقامة كما لو قال: كل (أ ج) وكل (ج ب) لأنتج كل (أ ب). وكل قياس خلف، إذا عكس صار مستقيماً، ويفترق قياس الخلف وعكس القياس، بأن عكس القياس هو بعد قياس معمول. وأمّا قياس الخلف، فهو مبتدأ، وإن كان بالقوة عكساً لقياس الاستقامة. فانظر الآن أن كل مطلوب ما نقيضه، وكيف يمكن أن يقرن به مقدمة، لينتج محالاً، وفي أي شكل يمكن ذلك.

في القياس الذي من مقدمات متقابلة

والقياس الذي من مقدّمات متقابلة هو قياس مؤلّف من مقدمتين مشتركتين في الحدود، مختلفتين بالكيف، ولكن إنما يروّج بأن يبدل الاسم في بعض الحدود، حتى لا يفطن لكذبه، فلا يقال فيه مثلاً بعد قولهم: إن الإنسان ضاحك، الإنسان ليس بضاحك، ولكن يقولون بعد قولهم: إن الإنسان ضاحك، إن البشر ليس بضاحك. ونتيجة هذا القياس، هو أن الشيء ليس نفسه، مثل أن الإنسان ليس ببشر. وإنما يستعمله المغالطون على سبيل التبكيت، وربما استعمل على سبيل الجدل، إذا كان الخصم يتناقض في مأخذه، بأن يتسلم منه مقدمة، ثم يتسلم منه مقدمات أخرى تنتج نقيض تلك المسلمة، فتؤخذ النتيجة ونقيضها الأول المسلّم، ويعمل قياس من متقابلتين، ينتج أن الشيء ليس هو إيّاه.

في المصادرة على المطلوب الأول

المصادرة على المطلوب الأول هو أن يجعل المطلوب نفسه مقدمة، في قياس يراد به إنتاجه كمن يقول: إن كل إنسان بشر وكل بشر ضحاك، فكل إنسان ضحّاك.

والصغرى[1] ههنا والنتيجة شيء واحد ولكن أبدل الاسم احتيالاً

(١) في الأصل: الكبرى.

ليوهم المخالفة. فأي مقدمة جعلت هي النتيجة بتبديل اسم مّا، فالمقدمة الأخرى تكون طرفاها معنى واحداً ذا اسمين مترادفين، كما قلنا: إن الإنسان بشر، وهو كقولك: إن الإنسان إنسان. هذا إذا كانت المصادرة على المطلوب الأول بقياس واحد. وأما في الأكثر فإنما يقع في قياسات متركبة متتالية، بأن يكون المطلوب تبيّن بمقدمة تلك المقدمة، إنما أنتجت بقياس بعض مقدماته المطلوب نفسه، وكلما كان أبعد كان من القبول أقرب. ثم تأمل أنت أنه كيف يمكن في كل شكل.

في بيان أن الشيء كيف يعلم ويجهل معاً

الإنسان الواحد قد يعلم الشيء بعلم لا يخصه، بل يعمّه وغيره، ويجهله فيما يخصّه فلا يعلمه البتة، أو يعتقد في خاصّته رأياً أو ظناً باطلاً، وهو لا يشعر، مثل أن يكون الإنسان يعلم أن كل اثنين هو عدد زوج، ولا يعلم أن الاثنين اللذين في يد زيد هو زوج، أو ليس بزوج، وربما ظنه فرداً، لأنه لا يعلمه اثنين، أو عند ما يعلمه اثنين ليس يخطر بباله أن كل اثنين زوج. وهذا الجهل لا تناقض فيه مع ذلك العلم، لأنه إنما علم أن كل شيء يكون اثنين، فهو علم زوج، ولم يعلم أن كل اثنين بالفعل وإنه زوج. ومهما علم أن هذا الشيء إثنان، علم حينئذ أنه زوج بعلمه الأول الكلي، فيكون هذا علماً كلياً، فلا يناقضه الجهل الجزئي.

وقد يمكن أن يعلم الشيء بالقوة ويجهله بالفعل، بأن يكون إنما يعلم المقدمة الكبرى الكلية أو يعلمها مع الصغرى أيضاً، ولا يعلم النتيجة، وذلك لأن العلم بهما شيء غير العلم بالنتيجة، ولكنه علة للعلم بالنتيجة، وليس علة كيف اتفق، بل إذا اقترنا بالفعل عند الذهن. وأما إذا كانا معلومين على الافتراق، ولم يفترقا بعدُ أو لم يخطرا بالبال معاً موجَّهَين نحو النتيجة، فليسا علة بالفعل ولا يلزم معلولهما، وهو العلم بالنتيجة بالفعل، مثل أن يكون انسان يعلم أن كل بغلة عاقر علماً على حدة، ويعلم أيضاً أن هذا الحيوان بغلة ويراه منتفخ البطن فيظن أنه حامل. ولو اقترن عنده

العلمان معاً، لما كان يظن هذا الظن. وقد يمكن أن يتناقض الفكر والوهم، فإن الوهم تبع للحس، فكل شيء خالف المحسوس، فإن الوهم إما أن يمنع وجوده، وإما أن يجعل وجوده على نحو وجود المحسوسات. فلهذا ما كنّا نعقل أن الكل متناه، لا إلى ملاء ولا إلى خلاء، ولكننا لا نتصوّر في أنفسنا أبداً إلى ملاء أو خلاء بعد ملاء بلا نهاية، ونعقل أن للكل مبدأ غير مشار إليه، ولا له مكان ولا هو في جهة، لكن الوهم يوجب وجوده على أحد هذه الأحوال، ولا يكاد يمكنه التخلص منها.

في الاستقراء

الاستقراء هو حكم على كلي لوجود ذلك الحكم في جزئيات ذلك الكلي، إما كلّها وهو الاستقراء التام وإما أكثرها، وهو الاستقراء المشهور، فكأنه يحكم بالأكبر على الواسطة لوجود الأكبر في الأصغر. ومثاله: أن كل حيوان طويل العمر، فهو قليل المرارة، لأن كل حيوان طويل العمر فهو مثل انسان أو فرس أو ثور، والإنسان والفرس والثور قليل المرارة. ومن عادتهم أن لا يذكروه على هذا النظم، بل يقتصرون على ما هو كالصغرى أو ما هو كالكبرى.

في التمثيل

وأما التمثيل، فهو الحكم على شيء معين لوجود ذلك الحكم في شيء آخر معين أو أشياء أخر معينة، على أن ذلك الحكم كلي على المعنى المتشابه فيه، فيكون المحكوم عليه هو المطلوب، والمنقول منه الحكم هو المثال. والمعنى المتشابه فيه هو الجامع، والحكم هو المحكوم به على المطلوب المنقول من المثال. مثاله: إن العالم محدث، لأنه جسم مؤلّف فشابه البناء، والبناء محدث فالعالم محدث. فههنا عالم وبناء وجسمية ومحدث.

فصل في الضمير

الضمير هو قياس، طويت مقدّمته الكبرى، إما لظهورها والاستغناء

عنها، كما جرت العادة في التعاليم، كقولك: خطّا (أب و أج) خرجا من المركز إلى المحيط وكل خطين خرجا الخ، فينتج أنهما متساويان، وقد حذفت الكبرى. وإما لاخفاء كذب الكبرى، إذا صرّح بها كلية، كقول الخطابي: هذا الإنسان يخاطب العدو، فهو إذاً خائن، مسلم للثغر. ولو قال: وكل مخاطب للعدو، فهو خائن، لَشُعِرَ بما يناقَضُ به قوله، ولم يُسلّم.

في الرأي

الرأي مقدمة كلية محمودة، مسوقة في أن كذا كائن أو غير كائن، موجود أو غير موجود، صواب فعله أو غير صواب. وتؤخذ دائماً في الخطابة مهملة. وإذا عمل منها قياس، ففي الأغلب يصرّح بتلك المقدمة، على أنها كبرى، وتطوى الصغرى، كقولك: الحسّاد يعادون، والأصدقاء ينصحون. ويكون القياس هكذا: هؤلاء حسّاد والحسّاد يعادون، فهؤلاء يعادون، أو هؤلاء أصدقاء والأصدقاء ينصحون، فهؤلاء ينصحون.

في الدليل

الدليل في هذا الموضع قياس اضماري، حدّه الأوسط شيء واحد، إذا وجد للأصغر، تبعه وجود شيء آخر للأصغر دائماً، كيف كان ذلك التبع. ويكون على نظام الشكل الأول، لو صرح بمقدمتيه. ومثاله قولك: هذه المرأة ذات لبن، وكل ذات لبن قد ولدت، فهي إذاً قد ولدت. وربما سمى هذا القياس نفسه دليلاً، وربّما سمّي به الحد الأوسط.

في العلامة

وأما العلامة، فإنها قياس اضماري حدّه الأوسط، إما أعمّ من الطرفين معاً، حتى لو صرّح بمقدمتيه، كان المنتج منه من موجبتين في الشكل الثاني، كقولك: هذه المرأة مصفارة، فهي إذاً حبلى. وإما أخصّ من الطرفين، حتى لو صرح بمقدمتيه، كان من الشكل الثالث، كقولك: إن الشجعان ظلمة، لأن الحجّاج كان شجاعاً وظالماً.

في القياس الفراسي

وأما القياس الفراسي، فإنه شبيه بالدليل من وجه، وبالتمثيل من وجه. والحد الأوسط فيه هيئة بدنية، توجد للإنسان المتفرّس فيه، ولحيوان آخر غير ناطق، ويكون من شأن تلك الهيئة أن تتبع مزاجاً يتبعه خُلُق. فإنه إذا سلّم أن الهيئات البدنية تتبع الأمزجة والمواد وتتبع تلك الأمزجة أخلاق مّا، فتكون الأمزجة والمواد علة للهيئة وللخلق. والهيئة والخلق تابعان لها في البدن، أحدهما معلول للآخر في النفس، وتكون حدوده أربعة، كحدود التمثيل، مثل زيد والأسد، وعظم الأعالي الموجودة لهما. والشجاعة الموجودة للأسد مسلمة لزيد بالحجة، بعد أن تُتُبِّعت أصناف الحيوان المشاركة للأسد في الأخلاق، فوجد أن كل ما يشاركه في الشجاعة يشاركه في هذه الهيئة، وإن خالفه كثير في خلق آخر، كالكرم المنسوب إليه، الذي يخالف فيه النمر، ويشاركه في عظم الصدر والشجاعة. وما لا يشاركه في الشجاعة لا يشاركه في هذه، وإن شاركه في خُلق آخر، كالكرم، فيقال: إن فلاناً عريض الصدر شجاع، لأن الأسد عريض الصدر وشجاع.

كتاب البرهان

في التصور والتصديق

كل علم، فإنّه إما تصوّر مّا، وإما تصديق. وربما كان تصوّر بلا تصديق، مثل من يتصوّر قول القائل: إن الخلاء موجود، ولا يصدّق به، ومثل ما يتصوّر معنى الإنسان وليس له فيه، ولا في شيء من المفردات، تصديقٍ ولا تكذيب. وكل تصديق وتصور، فأما مكتسب ببحث مّا، وإما واقع ابتداء. والذي يكتسب به التصديق هو القياس، وما يشبهه من الأمور التي ذكرناها، والذي يكتسب به التصور، فهو الحد وما يشبهه، من الأمور التي سنذكرها. وللقياس أجزاء مصدق بها ومتصورة وللحد أجزاء متصورة، وليس يذهب ذلك إلى غير نهاية، حتى تكون تلك الأجزاء انما يحصل العلم بها بالاكتساب من أجزاء أخرى، هذا شأنها إلى غير النهاية، ولكن الأمور تنتهي إلى مصدقات بها، ومتصورات بلا واسطة، ولنعد المصدّق بها بلا واسطة.

في المحسوسات

المحسوسات هي أمور أوقع التصديق بها الحس، كقولك: الثلج أبيض، وكقولك: إن الشمس نيرة.

في المجرّبات

المجرّبات هي أمور أوقع التصديق بها الحسُّ، بِشَرِكة من القياس،

وذلك أنه إذا تكرّر في احساسنا وجود شيء لشيء، مثل الاسهال للسقمونيا، والحركات المرصودة للسماويات، تكرّر ذلك منا في الذكر. وإذا تكرر منّا ذلك في الذكر، حدثت لنا منه تجربة، بسبب قياس اقترن بالذكر، وهو أنه لو كان هذا الأمر، كالاسهال مثلاً، عن السقمونيا اتفاقياً عرضياً، لا عن مقتضى طبيعته، لكان لا يكون في أكثر الأمر من غير اختلاف، حتى أنه إذا لم يوجد ذلك اسْتَنْدَرَت النفسُ الواقعة، فطلبت سبباً لما عرض، من أنه لم يوجد، وإذا اجتمع هذا الاحساس وهذا الذكر مع هذا القياس، أذعنت النفس بسبب ذلك التصديق بأن السقمونيا، من شأنها إذا شربت أن تسهل صاحبها.

في المتواترات

المتواترات هي الأمور المصدقُ بها من قِبَل الأخبار التي لا يصحّ في مثلها المواطاةُ على الكذب لغرض من الأغراض، كضرورة تصديقنا بوجود الأمصار والبلدان الموجودة، وإن لم نشاهدها.

في المقبولات

المقبولات آراء أوقع التصديق بها قول من يوثق بصدقه فيما يقول، إما لأمر سماويّ يختص به، أو لرأي وفكر قوي تَميزَ به، مثل اعتقادنا أموراً قبلناها عن أئمة الشرائع عليهم السلام، قبل أن نتحقّقها بالبرهان أو شبهه.

في الوهميات

الوهميّات هي آراء أوجب اعتقادها قوّة الوهم التابعة للحسّ، مصروفة إلى حكم المحسوسات، لأن قوّة الوهم لا يتصوّر فيه خلافها. ومثال ذلك اعتقاد الكل من الدهماء، ما لم يصرفوا عنه قسراً، أن الكل ينتهي إلى خلاء أو أن يكون الملاء غير متناه، ومثل تصديق الأوهام الفطرية، كلها بأن كل موجود، فيجب أن يكون متحيّزاً في جهة. وهذان المثالان من الوهميّات الكاذبة. وقد يكون منها صادقة يتبعها العقل، مثل أنه كما لا يمكن أن يتوهّم

جسمان في مكان واحد، فكذلك لا يوجد، ولا يعقل، جسم واحد في وقت واحد، في مكانين. والوهميات قوية جداً عند الذهن، والباطل منها إنما يبطل بالعقل، ومع بطلانه لا يزول عن الوهم. ولذلك لا تتميز في بادىء الأمر عن الأوليّات العقلية ومشابهاتها، لأنا إذا رجعنا إلى شهادة الفطرة، رأينا الفطرة تشهد بها شهادتها بالعقليات. ومعنى الفطرة أن يتوهم الإنسان نفسه حصل في الدنيا دفعة، وهو بالغ عاقل، لكنه لم يسمع رأياً، ولم يعتقد مذهباً، ولم يعاشر أمة، ولم يعرف سياسة، لكنه شاهد المحسوسات، وأخذ منها الخيالات، ثم يعرض على ذهنه شيئاً، ويتشكك فيه. فإن أمكنه الشك، فالفطرة لا تشهد به، وان لم يمكنه الشك، فهو ما توجبه الفطرة. وليس كل ما توجبه فطرة الإنسان بصادق، بل كثير منها كاذب، إنما الصادقُ فطرة القوة التي تسمى عقلاً. وأما فطرة الذهن بالجملة، فربّما كان كاذباً، وإنما يكون هذا الكذب في الأمور التي ليست بمحسوسة بالذات، إمّا هي مثل مبادىء المحسوسات، كالهيولي والصورة، بل العقل، والباري تعالى، أو هي أعمّ من المحسوسات، كالوحدة والكثرة والتناهي واللاتناهي والعلة والمعلول، وما أشبه ذلك. فإن العقل لما كان يبتدىء من مقدّمات يساعده عليها الوهم، ولا يناقض في شيء منها، ولا ينازع، ثم إذا انتهى إلى نتائج مضادّة لمقتضى فطرته الوهم، أخذ الوهم حينئذ في الامتناع عن تسليم الحق اللازم، فيعلم أن هذه الفطرة فاسدة، وأن السبب فيه أن هذه جبلة قوة، لا تتصوّر شيئاً إلا على نحو المحسوس. وهذا مثل مساعدة الوهم العقل في جميع المقدّمات التي انتجت أن من الموجودات ما ليس له وضع ولا هو في مكان، ثم امتناعه عن التصديق، بوجود هذا الشيء. ففطرةَ الوهم في المحسوسات وفي الخواص التي لها، من جهة مّا هي محسوسة صادقة، يتبعها العقل، بل هو آلة للعقل في المحسوسات. وأما فطرتها في الأمور التي ليست بمحسوسة، لتصرفها إلى وجود محسوس، فهي فطرة كاذبة.

في الذائعات

وأما الذائعات، فهي مقدمات وآراء مشهورة محمودة، أوجب التصديق

بها، إمّا شهادة الكل، مثل أن العدل جميل، وإما شهادة الأكثر، وإما شهادة العلماء، أو شهادة أكثرهم أو الأفاضل منهم، فيما لا يخالف فيه الجمهور. وليست الذائعات من جهة مّا هي هي مما يقع التصديق بها في الفطرة. فإن ما كان من الذائعات ليس بأولي عقلي ولا وهمي، فإنها غير فطرية، ولكنها متقرّرة عند الأنفس، لأن العادة تستمر عليها منذ الصبا، وفي الموضوعات الاتفاقية. وربما دعا إليها محبة التسالم، والاصلاح المضطر إليهما الإنسان، أو شيء من الأخلاق الإنسانية، مثل الحياء والاستئناس، أو سنن قديمة بقيت ولم تنسخ، أو الاستقرار الكثير، أو كون القول في نفسه ذا شرط دقيق بيّن أن يكون حقاً صرفاً أو باطلاً صرفاً، فلا يفطن لذلك الشرط، ويؤخذ على الاطلاق.

وإذا أردت أن تعرف الفرق بين الذائع والفطري، فاعرض قولك: العدلُ جميل والكذبُ قبيح على الفطرة، التي عرفنا حالها قبل هذا الفصل، وتكلف الشك فيهما، تجد الشك متأتياً فيهما، وغير متأت في أن الكل أعظم من الجزء، وهو حق أولي، وفي أن الكل ينتهي عند شيء خارج خلاء أو خلاء، وهو فطري وهمي، والأوليات والوهميات أيضاً ذائعة. وربما عرض من الأسباب ما يزيّف الوهميات، فأخرجها عن الذائعات. وأما الذائعات المحمودة في بادىء الرأي الغير المتعقب، فهي آراء إذا عرضت على الأذهان العامية الغير الفطنة، أو الفطنة الغافلة عرضاً بغتة، أذعنت لها. وإذا تعقّبت لم تكن محمودة، كقول القائل: يجب أن تنصر أخاك ظالماً أو مظلوماً. وليس الشيء الواحد ذائعاً في البادىء، بالقياس إلى كل سامع، بل إلى نفس نفس.

في المظنونات

والمظنونات هي آراء يقع التصديق بها، لا على الثبات، بل يخطر إمكان نقيضها بالبال، ولكن الذهن يكون إليها أميل. فإن لم يخطر امكان نقيضها بالبال، وكان إذا عرض نقيضه على الذهن لم يقبله الذهن، ولم يمكنه، فليس بمظنون صرف، بل هو معتقد. فإن قيل له مظنون، فباشتراك الاسم، وكأنه

إنما يقال ذلك لمعتقد غير حق أو غير دائم، أو غير واجب الحقية. وما كان من المعتقدات غير حق أو غير واجب القبول، وكان لا يخطر نقيضه بالبال، لكنه إذا تكلّف اخطاره بالبال لم يجب حينئذ أن يحمد ويقبل، وعاد شنعاً أو مشكوكاً فيه بحسب الشهرة، فهو الذائع في البادىء وبذلك ينفصل عن المظنون.

في المخيّلات

المخيّلات هي مقدّمات ليست تقال ليصدق بها، بَل لتخيّل شيئاً على أنه شيء آخر، وعلى سبيل المحاكاة، ويتبعه في الأكثر تنفير للنفس عن شيء، أو ترغيبها فيه، وبالجملة قبض أو بسط، مثل تشبيهنا العسَل بالمرة، فينفر عنه الطبع، وكتشبيهنا التهوّر بالشجاعة، أو الجبن بالاحتياط، فيرغب فيه الطبع.

في الأوليات

الأوليّات هي قضايا ومقدمات تحدث في الإنسان، من جهة قوته العقلية من غير سبب يوجب التصديق بها إلا ذواتها. والمعنى الجاعل لها قضية هو القوة المفكرة الجامعة بين البسايط، على سبيل إيجاب أو سلب. فإذا حدثت البسائط من المعاني بمعونة الحس والخيال، أو بوجه آخر في الإنسان، ثم ألّفتها المفكرة الجامعة وجب أن يصدّق بها الذهن ابتداء بلا علة أخرى، ومن غير أن يشعر أن هذا مما استفيد في الحال، بل يظن الإنسان أنه دائماً كان عالماً به، ومن غير أن تكون الفطرة الوهمية تستدعى إليها على ما بيناه. ومثال ذلك أن الكل أعظم من الجزء، وهذا غير مستفاد من حسّ ولا استقراء، ولا شيء آخر. نعم، قد يمكن أن يفيد الحس تصوراً للكل وللأعظم وللجزء، وأما التصديق بهذه القضية فهو من جبلته. وما كان من الوهميات صادقاً على ما أوضحنا، فهو في هذه الجملة.

واعلم أن الحسّ إنما يدرك الجزئيات الشخصية، والذكر والخيال ما

يحفظان مما يؤدّيه الحسّ على شخصيته. أما الخيال فيحفظ الصورة، وأما الذكر فيحفظ المعنى المأخوذ منه. وإذا تكرّر الحس كان ذكراً، وإذا تكرر الذكر كان تجربة. وقد قيل في الحسّيات والتجربيات ما فيه كفاية، في مثل هذا الكتاب. والفكر العقلي ينال الكليات متجردة. والحس والخيال والذكر تنال الجزئيات، فإن الحس لا ينال الإنسان المقول على كثيرين، وكذلك الخيال. فإنك أيّ صورة أحضرتها في التخيل، أو في الحس الجسماني، لم يمكنك أن تشرك فيها سائر الصور الجزئية الشخصية، لأن ما يرتسم في الحسّ أو الخيال، يكون مع عوارض من الكم والكيف والأين والوضع غير ضرورية في الإنسانية، ولا مساوية لها. فالكليات والتصديقات والتصورات الواقعة فيها غير مدركة بالحس ولا بالتخييل. ولا أيضاً عللها حدس أو تجربة، لكنهما معاونان للعقل، أما من جهة التصور، فلأن الحسّ يعرض على الخيال أموراً مختلطة، والخيال يعرضها على العقل، ثم العقل يفعل فيها التمييز والتجزئة، ويأخذ كل واحد من المعاني مفرداً، ويرتب الأخص والأعمّ والذاتي والعرضي، فترتسم حينئذ في العقل المعاني الأولى للمتصورات، ثم يركب منها الحدود. فأما من جهة التصديق، فقد يعينه الحس والخيال من طريق التجربة أو الحدس، وقد يعينه بالاستقراء.

والفرق بين الاستقراء والتجربة معلوم، واستعانته به من طريق الاستقراء إما على سبيل الاحتجاج، وإما على سبيل التنبيه، كمن يستقرىء جزئيات أمور أحكامها بينة الصدق، إلا أن بالنفس عنها غفلة. وقد يعين على سبيل العرض، بأن يعين أولاً في اعطاء المتصورات، ثم المتصورات تأتلف بايجاب وسلب، فيلوح للعقل ما يجب أن يصدّق به بذاته، ويلوح له القياس فيما يجب أن يكتسب به من التصديق.

في البرهان

البرهان قياس مؤلّف من يقينيات، لإنتاج يقيني. واليقينيات إمّا الأوليات وما جمع معها، وإما التجريبيّات وإما المتواترات، وإما المحسوسات،

وقد فهمناها. وأما الذائعات والمقبولات والمظنونات، فخارجة عن هذه الجملة.

في البرهان المطلق

هو برهان اللمَ وبرهان الآنّ. أما برهان اللمَ فهو الذي ليس إنما يعطيك علة اجتماع طرفي النتيجة عند الذهن والتصديق بها فقط، حتى تكون فائدته أن تعتقد أن القول لَم يجب التصديق به، بل يعطيك أيضاً مع ذلك علة اجتماع طرفي النتيجة في الوجود، فتعلم أن الأمر لِمَ هو في نفسه كذا. فيكون الحد الأوسط فيه علة لتصديقك بالنتيجة، وعلة لوجود النتيجة، لأنه علة للحد الأكبر، إما على الاطلاق، كقولك هذه الخشبة مثلاً أحالها شيء قوي الحرارة، وكل شيء أحاله شيء قوي الحرارة، فهو محترق، فهذه الخشبة محترقة. وإما لا على الاطلاق، بل علة لوجوده للأصغر، مثل أن يكون الحد الأوسط نوعاً مّا، وله جنس أو فصل أو خاصّة، فنحمل ذلك الحد عليه، أولاً، ونحمل عليه ما وضع تحته، مثل قولك: كلّ شكل متساوي الساقين، فهو مثلّث وكل مثلث، فإن زواياه الثلاث مساوية لقائمتين.

في برهان الانّ

وأمّا برهان الأنّ فهو الذي إنما يعطيك علة اجتماع طرفي النتيجة عند الذهن والتصديق، فيعتقد أن القول لَم يجب التصديق به، ولا يعطيك أن الأمر في نفسه لم هو كذلك، لأن الحد الأوسط فيه ليس هو علة للأكبر في ذاته بوجه، ولا علة لوجود الحد الأكبر في الأصغر، وربما كان معلولاً له، كقولنا: هذه الخشبة محترقة، فإذاً قد أحالها شيء حار. والاحتراق معلول لوجود الحدّ الأكبر في الأصغر، وما كان هكذا فليسمَّ دليلاً.

في مطلب هَل

مطلب هَلْ هو ما يطلب به أن يتعرف الايجاب أو السلب، وبالجملة

التصديق. وهو إما مطلب هل مطلقاً، كقولك: هل الله موجود، وهل الخلاء موجود، وإنما يطلب به أن يتعرف بهذا المطلب حال الشيء في الوجود المطلق أو العدم المطلق، وأما مطلب هل مقيداً، كقولنا: هل الله خالق الشر، وهل الجسم محدث. وإنما يطلب به أن يتعرف هل الشيء موجود على حال مّا، أو ليس.

في مطلب ما

مطلب ما هو ما يطلب به التصوّر. وهو إما بحسب الاسم كقول القائل: ما الخلاء؟ ومعناه ما المراد باسم الخلاء، وهذا يتقدّم كل مطلب، وإما بحسب الذات، كقولك: ما الإنسان في وجوده؟ وهذا يطلب به أن يتعرّف حقيقة الذات، ويتقدمه الهل المطلق.

في مطلب لِمَ

مطلب لِمَ ما يطلب به أن يتعرّف العلة لجواب هل، وهو إما أن يطلب به علة التصديق فقط، وإما أن يطلب به علة نفس الوجود.

في مطلب الأي

وأما مطلب الأي، فهو داخل بالقوة في الهل المقيّد، وإنما يطلب التمييز إما بالصفات الذاتية، وإما بالخواص.

الأمور التي يلتئم منها أمر البراهين ثلاثة:

موضوعات، ومسائل، ومقدّمات هي المبادىء. والموضوعات يبرهن فيها والمسائل يبرهن عليها، والمقدمات يبرهن بها. فلنتكلم أولاً في المقدمات.

في مقدمات البراهين

مقدمات البراهين تكون صادقة يقينية ذاتية، لا بدّ أن تنتهي إلى

مقدّمات أولية مقولة على الكل كلية، وقد تكون ضرورية، إلا على الأمور المتغيرة التي هي في الأكثر، على حكم مّا فتكون أكثرية، وأن تكون عللاً لوجود النتيجة وأن تكون مناسبة لها.

في الحمل الذاتي

الحمل الذاتي يقال على وجهين: فإنه إما أن يكون المحمول مأخوذاً في حدّ الموضوع، مثل الحيوان في حدّ الإنسان، وإما أن يكون المحمول مأخوذاً في حده الموضوع أو جنسه، مثل الفطوسة التي يؤخذ في حدّها الأنف، والمثلث الذي يؤخذ في حده السطح، أو موضوع معروضه، كمفرّق البصر، الذي يؤخذ في حدّه الجسم، والجسم موضوع الأبيض الذي هو معروض لذلك العارض. وإنما كان هذا ذاتياً، لأنه خاصّ لموضوع الصناعة، أو لشيء في موضوع الصناعة التي الشيء من جملتها. فهو يتبع الشيء أو موضوع صناعته، من حيث هو ولا يكون دخيلاً عليه غريباً عنه.

في المقدمة الأولية

المقدّمة الأولية يقال لها أولية من وجهين: أحدهما من جهة أن التصديق بها حاصل في أول العقل، مثل أن الكل أعظم من الجزء، والثاني من جهة أن الايجاب فيها أو السلب لا يقال على ما هو أعم من الموضوع قولاً كلياً. أما الايجاب فمثل قولك: إن كل مثلث، فزواياه مساوية لقائمتين، فإن هذا لا يحمل على ما هو أعمّ من المثلث حملاً كلياً، كالشكل. وأما ما هو أخص من المثلث، مثل متساوي الساقين، فقد يبطل ويبقى ما هو أعمّ منه، كالمثلث، ولا يبطل كون الزوايا مثل قائمتين. وإذا بطل المثلّث، لم يبق لما هو أعمّ من المثلث، كالشكل، هذا المعنى فإذا ما بقي المثلّث محمولاً على شيء، وجد هذا المعنى في ذلك الشيء، سواء بقي ما هو أخص منه أو لم يبق. فإذا ارتفع المثلث المحمول على شيء ارتفع هذا المعنى عن ذلك الشيء، وإن بقي له ما هو أعمّ من المثلّث. والأوليّ قد يكون أعمّ كالجنس، وقد يكون مساوياً ولا يكون أخصّ.

في المقول على الكل

المقول على الكلّ ههنا غير الذي كان في «كتاب القياس»، فإن معنى المقول على الكلّ، هو أن يقال على كل واحد واحد في كل زمان، ما دام موصوفاً بما وضع معه، لأن كليات البرهان ضرورية لا تتغيّر. والكلي ههنا أزيد شريطة، فإنه يحتاج أن يكون مقولاً على كل واحد في كل زمان، ومع ذلك يكون قولاً أولياً. وشخصيّة الموضوع في الوجود لا تمنع كلية الحكم، إذا كان الموضوع في نفس تصوّره قد يمكن أن يحمل على الكثيرين، وإن عاق عائق غير معناه، كالشمس لا كزيد. والضروري ههنا غير ضروري الذي في «كتاب القياس»، فإنه يعني ههنا بالضروري ما كان المحمول دائماً للموضوع، ما دام موصوفاً بما وضع معه، وإن كان لا ما دام موجوداً، بل ما دام موصوفاً بما وضع معه، مثل قولنا: كل أبيض فهو بالضرورة ذو لون مفرّق للبصر، لا ما دام ذاته موجوداً، بل ما دام أبيض.

في المناسب

المناسب للعلم هو أن لا تكون المقدمات فيه من علم غريب، كمن يستعمل مقدمات الهندسة في الطب، بل يكون من ذلك العلم بعينه أو من علم يناسبه، لأن المحمولات يجب أن تكون ذاتية، والذاتي يكون من ذلك العلم بعينه، أو من علم يشاركه في موضوعه بنوع مّا، على ما نوضح. ولأن المقدمات البرهانية علة النتيجة، والعلة مناسبة للمعلول بوجه مّا، فلهذا إذا قال الطبيب: إن الجرح المستدير لا يندمل إلا أبطأ من الموازي، لأن الدائرة أوسع الأشكال، لم يكن برهن من الطب.

في الموضوعات

وأما الموضوعات، فهي الأمور التي توضع في العلوم وتطلب أعراضها الذاتية، مثل المقدار للهندسة، ومثل العدد للحساب، ومثل الجسم من جهة ما يتحرك ويسكن للعلم الطبيعي، ومثل الموجود والواحد للعلم الإلّهي.

ولكل منها أعراض ذاتية تخصّه، مثل المنطق والأصمّ للمقادير، ومثل الشكل لها، ومثل الزوج والفرد للعدد، ومثل الاستحالة والنمو والذبول وغير ذلك للجسم الطبيعي، ومثل القوة والفعل والتمام والنقصان والحدوث والقدم وما أشبهها للموجود. وقد يكون الموضوع واحداً مثل الجسم الطبيعي وقد يكون أموراً كثيرة متجانسة أو متناسبة، مثل الخط والسطح والجسم للهندسة.

في المسائل البرهانية

وأما المسائل البرهانية، فهي القضايا الخاصّة بعلم علم، المشكوك فيها المطلوب برهانها وموضوعاتها. أما موضوع العلم نفسه كقولنا: كل مقدار إمّا مشارك وإما مباين، وأما موضوعه مع عرض ذاتي له كقولنا: كل مقدار وسط في النسبة، فهو ضلع ما يحيط به الطرفان. وأما نوع من موضوعه مثل قولك: إن كل خط يمكن أن ينقسم بنصفين. وأما نوع من موضوعه مع عرض كقولنا: كل خطّ قام على خط فإن الزاويتين كذا. وأمّا عرض ذاتي له مثل قولنا: كل مثلّث فإن زواياه كذا.

وأما المحمول فلا يجوز أن يكون للموضوع ذاتياً بمعنى الداخل في حدّ الموضوع لأن وجود هذا للموضوع بيّن بنفسه، اللهم إلا في حالين، أحدهما أن يكون الموضوع متخيلاً بعد، وإنما يعرف بأمور خارجة عنه أو بالاسم فقط، وذاته لم تتحقق بعد، مثل طلبنا أنه هل النفس جوهر أم لا؟ لأنا إنما نكون حينئذ قد عرفنا من النفس الاسم وفعلاً مّا، ولم نعرف بعد ذاتها. فالموضوع بالحقيقة عارض ذاتي للنفس، وهو الفاعل لذلك الفعل، كالمحرك والمدرك، مثل الأبيض للثلج. والمطلوب جنس للمعروض له، وهو غير مقوّم لماهية ذلك العارض تقويم المحمولات الذاتية.

والحالة الثانية أن يكون البرهان ليس يراد به التصديق مع العلّة، أعني الآن واللمّ معاً، بل العلّة وحدها، مثل أنه إذا كنّا نعلم أن الإنسان جوهر، ويكون الجوهر ليس له أولياً، فنريد أن نعلم العلة فنقول: لأنه جسم. ولكن الذاتي بالمعنى الثاني هو المطلوب في المسائل البرهانية. وأما في المقدمات فلا

يجوز أن تتفق المقدمتان في الحمل الذاتي، بحسب المعنى الأول، حتى يكونا معاً ذاتيتين بذلك الاعتبار، وإلا كان ذاتياً للأصغر بذلك المعنى. وقد بيّنا أن هذا غير مطلوب إلا بالحالتين المذكورتين، ويجوز أن تكون المقدمتان جميعاً ذاتيتين بالمعنى الثاني، ويجوز أن تكون الصغرى ذاتية بالمعنى الأوّل والكبرى بالمعنى الثاني وبالعكس.

في الأصول التي تعلم أولاً قبل البراهين

الأصول التي تعلم أولاً قبل البراهين ثلاثة: حدود أوضاع ومقدمات. فالحدود تفيد تصوّر ما لا يكون بين التصوّر من موضوعات الصناعة ومن عوارض الصناعة، مثل أن النقطة طرف لا جزء له، والخط طول لا عرض له، والسطح كذا، ومثل أن المثلّث شكل يحيط به كذا. وليست تفيد تصديقاً البتة، ولا فيها ايجاب، ولا سلب. وأما الأوضاع فهي المقدمات التي ليست بيّنة في نفسها، ولكن المتعلم يراود على تسليمها وبيانها إمّا في علم آخر، وإمّا بعد حين في ذلك العلم بعينه، مثل ما نقول في أوائل الهندسة، أن لنا أن نصل بين كل نقطتين بخط مستقيم، ولنا أن نعمل دائرة على كل نقطة وبقدر كل بعد، بل مثل أن الخطين إذا وقع عليهما خط مستقيم فكانت الزاويتان اللتان من جهة واحدة أقل من قائمتين، فإن الخطين يلتقيان من تلك الجهة. فما كان من الأوضاع يتسلمه المتعلم، من غير أن يكون في نفسه له عناد سمي أصلاً موضوعاً على الاطلاق، وما كان يتسلمه مسامحاً وفي نفسه له عناد، يسمى مصادرة.

في المقدّمات

وأمّا المقدمات فمثل أن المقادير المساوية لمقدار واحد متساوية، فمنها خاصّة بالعلم مثل قولنا: كلّ مقدار إما مشارك وإما مباين. ومنها عامية مثل أن كل شيء يصدق عليه، إما الايجاب وإما السلب. والعاميات تخصّص في العلوم، فلا يقال في الهندسة أن كل شيء إما مساوٍ وإما غير مساوٍ، بل كل

مقدار، وربما خصّص في الحالتين جميعاً، كقولهم: كل مقدار إما منطق وإما أصم.

في اختلاف العلوم واشتراكها في الموضوعات

العلوم إما متباينة وإما متناسبة. والمتباينة هي التي موضوعاتها لا تشترك في الذات ولا في الجنس، مثل علم العدد والعلم الطبيعي. والمتناسبة إما متساوية في المرتبة، وإما بعضها في بعض، وإما بعضها تحت بعض. فأما المتساوية في المرتبة فمثل الهندسة والعدد، فإن موضوعيهما متجانسان لأن المقدار والعدد نوعا الكم. ومثل العلم الطبيعي وعلم النجوم، فإن موضوعهما شيء واحد، وهو جرم العالم، ولكن النظرين مختلفان. فهذا ينظر من جهة ما يتحرك ويسكن، ويمتزج ويفترق وما أشبه ذلك. ويحوم أكثره حوم الكيف، وذلك ينظر فيه من جهة ما يتكمّم هو وعوارضه، ولذلك كثيراً مّا يشتركان في المسائل. لكن أحدهما يعطي برهان اللمّ، والآخر يعطي برهان الأنّ، أو أحدهما يعطي برهاناً عن علة فاعلية والآخر عن علة صورية. وأما المختلفة في المرتبة وبعضها في بعض، فمثل المخروطات تنظر في نوع من موضوع الهندسة.

وأما المختلفة في المرتبة وبعضها تحت بعض، فلا يخلو إما أن يكون العالي ليس موضوعه بالحقيقة جنساً لموضوع السافل، بل هو كالجنس لعمومه، وإن كان لا على نحو عموم الجنس. ولو كان على نحو عموم الجنس لم يمتنع أن يكون السافل نوعاً منه كالمخروطات من الهندسة. وهذا مثل العلوم الجزئية تحت الفلسفة الأولى، التي موضوعها الموجود المطلق، بما هو موجود مطلق. وإما أن يكون العالي جنساً لموضوع الأسفل، ولكن لم يؤخذ الأسفل من جهة ما هو نوع الأعلى مطلقاً، بل قرن به عرض مّا وأخذ مع ذلك العرض موضوعاً، ونظر في أعراضه الذاتية من جهة ما هو كذلك. وهذا كالنظر في الأكر المتحركة تحت علم الهندسة، ومثل النظر في المناظر، لأن موضوعات المناظر خطوط عرض لها أن فرضت متصلّة بحدقة، قد نفذت في مشفّ، فاتصلّت بأطراف جسم. وربّما كان الموضوع من علم والعرض

من علم آخر، لكن البحث عنه يكون من جهة ماله ذلك العرض الذي هو له غريب، ولموضوع آخر ذاتي، مثل الموسيقى الذي موضوعه النغم، وهو من عوارض العلم الطبيعي. وإنما يبحث الموسيقى عن النغم من جهة ما فيها عارض غريب هو ذاتي لموضوع آخر، أعني المناسبة العددية، فهو لذلك تحت العدد لا تحت العلم الطبيعي.

في تعاون العلوم

تعاون العلوم هو أن يؤخذ ما هو مسألة في علم، مقدّمة في علم آخر. وهذا على وجوه ثلاثة: أحدها أن يكون أحد العلمين تحت الآخر، فيستفيد العلم السافل مباديه من العالي، مثل الموسيقى من العدد، والطب من الطبيعي، والعلوم كلها من الفلسفة الأولى. وإما أن يكون العلمان متشاركين في الموضوع، كالطبيعيّ والنجوميّ في جرم الكل، فأحدهما ينظر في جوهر الموضوع كالطبيعي، والآخر ينظر في عوارضه كالنجومي. فإن الناظر في جوهر الموضوع يفيد الآخر المبادىء، مثل استفادة المنجّم من الطبيعي أن الحركة الفلكية يجب أن تكون مستديرة، وإما أن يكون العلمان متشاركين في الجنس وأحدهما ينظر في نوع بسيط، كالحساب والآخر في نوع أكثر تركيباً كالهندسة، فإن الناظر في الأبسط يفيد الآخر مبادىء، كما يفيد العدد الهندسة، مثل ما في عاشره أوقليدس.

في نقل البرهان

نقل البرهان قد يقال لأخذ المبدأ على نحو ما ذكرناه، وقد يقال كما يبرهن على المخروط البصري في المناظر ببرهان هندسي، لو جرّد المخروط عن الإضافة إلى البصر، لكان عليه ذلك البرهان بعينه. وذلك لأن الحد الأوسط يكون من العلم الآخر، والحد الأصغر يكون من ذلك العلم.

في اشتراك العلوم في المسائل

اشتراك العلوم في المسائل تارة يقع على ما قلناه، وتارة يقع بين علم

عال وبين علم سافل. وكل واحد منهما يعطي برهان لم، مثل أن يكون بَعض العِلل في العلم العالي، مثل العلل المفارقة للأجسام الطبيعية، وبعضها في العلم السافل، مثل العلل المقارنة لها، كالهيولي والصورة. فإذا أعطي البرهان من العِلل المقارنة كان من العلم السافل، وأن أعطي من المفارقة كان من العلم العالي.

في أنه ليس على الفاسدات برهان

البرهان يعطي اليقين الدائم، وليس في شيء من الفاسدات عقد دائم، لأن المقدمات الصغرى في القياسات على الفاسدات لا تكون دائمة الصدق فلا تكون برهانية. فبيّن أنه لا برهان عليها ولا حدّ، فإنا سنوضح أن البرهان والحدّ متشاركان في الأجزاء. فما لا برهان عليه فلا حدّ له، وكيف يكون له حد؟ وإنما يتميز بالعوارض الغير المقوّمة، فأما المقوّمات فمشتركة لها.

في كيفية حصول العلم بالممكنات من البرهان

الممكنات إمّا أكثرية وإمّا اتفاقية. أمّا الممكنات الأكثرية، فلها لا محالة علل أكثرية، إذا جعلت حدوداً وسطى، أوقعت علماً وظناً مكتسباً غالباً. أمّا العلم، فبامكانها الأكثري، وذلك يقين. وأما الظنّ فبأنها تكون، لأن الأمر إذا صح أن له علة أكثرية توقع كوْنه. وهذا مثل نبات الشّعر على الذقن عند البلوغ، لعلّة استحصاف البشرة، ومتانة النجار. ففي الأكثريات ضرورة ما من وجه، فلذلك يتميّز وجودها عن وجود نقايضها، وقد عرف ذلك في الكتب المفصّلة.

في الاتفاقيّات

وإما الاتفاقيّات، فقد يمكن أن يبرهن على أنها اتفاقية وأنها داخلة في جملة الامكان، ولا برهان عليها من جهة أنها ستكون أو لا تكون البتة، وإلا لترجح ذلك الطرف وصار أكثرياً.

في الأشياء الثلاثة

الأشياء التي عليها مبنى البراهين ثلاثة: الموضوعات والمطلوبات والمبادىء. فأما الموضوعات فيجب أن تعطي حدودها وماهيتها، إن كانت خفية الحدود، كالنقطة والوحدة، ويتسلم وجودها تسليم مقدمة، هي مبدأ أو أصل موضوع أو مصادرة. وأما المطلوبات فهي العوارض الذاتية، فإن كانت خفيّة الحدود أعطي حدودها، مثل الأصمّ والمنطق وما أشبه ذلك. وأما وجودها للموضوعات، فيؤخر إلى مرتبته في البيان البرهاني. وأما المبادىء، فيجب أن تتسلّم تسليماً وتوضع وضعاً من جهة الهل.

في اختلاف برهان الأنّ واللمَ

اختلاف برهان الأن واللمّ في علم واحد، يمكن على وجهين: أحدهما أن يكون أحد القياسين قد أعطى علة بعيدة، وقد بقي بعدها اللم، فيكون اعطاء اللمَ لم يستكمل بعد. وقد يكون هذا في المطلوب الموجب، كمن يضع العلة في أن فلاناً حمّ أنه انسد مسامّه، لا أنه عفن خلط. ويكون في السالب، كمن يضع العلّة في جواب من يسأله إن الحائط لمَ يتنفس أنه ليس بحيوان، لا أنه ليس بذي رئة وهو الجواب الصواب، فإن وجود الرئة علّة معاكسة للتنفس، وسلبها يسلب التنفس. والوجه الثاني أن يكون أحد القياسين فيه علّة دون الآخر، وذلك مثل قياس من يقول: إن الكواكب الثابتة بعيدة جداً، لأنها تلمع، وكل بعيد يلمع فهو بعيد جداً. ثم نقول إن المتحيّرات قريبة، وكل قريب جداً، فإنه لا يلمع، فالمتحيرات لا تلمع.

في أن الحد لا يكتسب من البرهان
ولا القسمة ولا حدّ ضد المحدود ولا الاستقراء

لا يمكن اكتساب الحد بالبرهان، لأنه لا بدّ حينئذ من حدّ أوسط مساو للطرفين، لأن الحدّ والمحدود متساويان. وذلك الأوسط لا يخلو، إما أن يكون

حدّاً آخر أو يكون رسماً أو خاصّة. وأما الحد الآخر، فإن السؤال في اكتسابه ثابت، فإن اكتسب بحد ثالث، فالأمر ذاهب إلى غير النهاية، وإن اكتسب بالحد الأول، فذلك دور. وإن اكتسب بوجه آخر غير البرهان، فلمَ لا يكتسب به هذا الحدّ؟ على أنه لا يجوز أن يكون لشيء واحد حدّان تامّان، على ما سنوضح بعد.

وإن كانت الواسطة غير حدّ، فكيف صار ما ليس بحدّ أعرف وجوداً للمحدود من الأمر الذاتي المقوم له، وهو الحد، حتى يكتسب به؟ وأيضاً، فهل يكون الحدّ انما حمل في الكبرى على الوسط على أنه محمول مطلق، أنتج أنه محمول على الأصغر فقط، ولم يعرف من ذلك أنه له حدّ، ولم يكن إلى ذلك القياس حاجة. فإنا قد بيّنا أن حمل الحد وأجزائه على المحدود مما لا يحتاج فيه إلى برهان وإن حمل على أنه حدّ للأوسط، فهو كاذب. فإنه ليس حدّ النوع هو بعينه حد خاصته، فليس حدّ الإنسان هو بعينه حد الضحّاك، إلا أن يقول قائل إنه حمل على الأوسط بأنه حدّ لموضوعه، أي أن ما هو موضوع للأوسط، فهذا حدّه. فإن هذا أيضاً كاذب، فإن الباكي والخجل وسائر الخواصّ والفصول المساوية لها تحمل عليها الخاصة، وليس حد النوع حداً لها. فإن قيل إنه يحمل على الأوسط على أنه حدّ ما هو موضوع للأوسط وضعاً حقيقياً، وضع النوع لخواصّه فيكون قد أخذ المطلوب في بيان نفسه. فإنه لو كان هذا معلوماً، لما احتيج إلى البرهان.

والحدّ لا يكتسب بالقسمة، فإن القسمة تضع أقساماً ولا تحمل من الأقسام شيئاً بعينه، إلا أن يوضع وضعاً من غير أن يكون للقسمة فيه مدخل. وأما استثناء نقيض قسم ليبقى القسم الداخل في الحد، فهو إبانة الشيء بما هو مثله أو أخفى منه، فإنك إذا قلت: لكن ليس الإنسان غير ناطق، فهو إذاً ناطق، فلم تكن أخذت في الاستثناء شيئاً أعرف من النتيجة. وأيضاً، فإن الحد لا يكتسب من حدّ الضدّ، فليس لكل محدود ضدّ، ولا أيضاً حدّ أحد الضدين أولى بذلك من حد الضد الآخر. وأيضاً فإن

الاستقراء لا يفيد علماً كلياً، فكيف يفيد الحد. ولأنك إن استقريت أن الحدّ حد لكل شخص حتى تجعله حداً للنوع، فقد كذبت، وإن قلت أن الحد محمول على كل شخص من غير زيادة، فليس يوجب هذا أن يكون حدًّا للنوع. وإن قلت أن الحدّ حدّ لنوع كل واحد من تلك الأشخاص، فقد صادرت على المطلوب الأول، فلم يبق إذاً للاستقراء وجه.

في طريق اكتساب الحدّ

لكن الحدّ يقتنص بالتركيب، وذلك بأن تعمد إلى الأشخاص التي لا تنقسم، وتنظر من أيّ جنس هي من العشرة التي سنذكرها، فتأخذ جميع المحمولات المقوّمة لها، التي في ذلك الجنس أو في الشيء الذي يقوم لها كالجنس، فتجمع العدة منها، بعد أن تعرف أيّها أول لها، مثل الحسّ، فإنه أولاً للحيوان، ثم النطق. وأيضاً مثل الجسم، فإنه أولاً للحيوان، ثم للناطق. وتتحرى أن لا يكون في المجموع شيء مكرراً، ونحن لا نشعر، كما نقول: جسم ذو نفس حساس، ثم نقول معها: حيوان، فيكون الحيوان مكرراً تارة بالتفصيل والحد، وتارة بالاجمال والتسمية. فإذا جمعنا هذه المحمولات ووجدنا منها شيئاً مساوياً للمحدود من وجهين اثنين، فهو الحدّ.

أما أحد الوجهين، فالمساواة في الحمل، أعني أن يكون كل ما يحمل عليه المحدود يحمل عليه هذا القول، وكل ما يحمل عليه، هذا القول يحمل عليه المحدود. والثاني المساواة في المعنى، وهو أن يكون دالاً على كمال حقيقة ذاته، لا يشذ منها عنه شيء، فإن كثيراً مما يميّز الذات يكون قد أخلّ ببعض الأجناس أو ببعض الفصول، فيكون مساوياً في الحمل ولا يكون مساوياً في المعنى، كقولك في حدّ الإنسان: إنه جسم ناطق مائت مثلاً، فإن هذا ليس بحدّ حقيقي، بل هو ناقص، لأن الجنس القريب غير موضوع فيه. وكقولك في حدّ الحيوان: إنه جسم ذو نفس حساس، من غير أن تقول: ومتحرّك بالإرادة، فإن هذا مساوٍ في الحمل وناقص في المعنى. ولا تلتفت في الحدّ إلى أن يكون وجيزاً، بل لا يتم الحدّ حداً بأن يميز على الايجاز، ما لم يوضع فيه الجنس القريب باسمه أو بحدّه، إن لم يوجد له اسم، فيكون اشتمل على

الماهيّة المشتركة، ثم يؤتى بعده بجميع الفصول الذاتية، وإن كانت ألفاً، وكان بواحد منها كفاية في التميز. فإنك إذا تركت بعض الفصول، فقد تركت بعض الذات، والحدّ عنوان للذات وبيان له. فيجب أن يقوم الحدّ في النفس صورة معقولة، مساوية للصورة الموجودة بتمامها، فحينئذ يعرض أن يتميز أيضاً المحدود.

والحكماء لا يطلبون في الحدود التـميز، وإن لحقها التميز، بل يطلبون تحقّق ذات الشيء وماهيته. ولذلك فلا حدّ بالحقيقة لما لا وجود له، إنما ذلك قول يشرح الاسم. ولذلك ما حدّ الفيلسوف الحدّ بأنه قول دالّ على الماهية، ولم يقل قول وجيز مميز، كما هو من عادة المحدثين أن يقولوه. ولهذا ما ذم تحديد من أخذ في تحديد الشيء العنصر وحده فقط، كالطبيعيين في تحديدهم الغضب أنه غليان دم القلب أو الصورة فقط، والجدليين في تحديدهم الغضب بأنه شهوة الانتقام، لا لأنهما لم يميّزا بل لأنهما لم يوفيا كمال الماهية. بل قد أمر أن يحدّ من كليهما مجموعين، وأن لا يخل بذكر سبب ذاتي في التحديد. فعلى هذا يجب أن تقتنص الحدود للأنواع. وأما الأجناس، فأن تؤخذ الفصول التي تخصّ الأنواع وتحذف، فما يبقى إن كان اسماً مفرداً فصّل باعتبار المحمولات، وإن كان مؤلفاً فهو المطلوب.

في اعانة القسمة في التحديد

والقسمة أيضاً معينة في الحد، إذا كانت بالذاتيات، فكانت القسمة للأعم قسمة من طريق ما هو هو. فإن قسمة الحيوان إلى ذي رجلين وكثير الأرجل ليست قسمة له من طريق ما هو حيوان، بل له من طريق ما هو ماش، فإنه لكونه ماشياً استعدّ لهذه القسمة، لا لكونه حيواناً، فإن طبيعة الحيوان لا تنقسم بهذه الانقسامات، ما لم يتحصّل لها طبيعة المشي. فلو كان الحيوان غير ماش، لم يستعدّ لهذه القسمة البتة، وإذا فعلت هذا حفظت الترتيب. ويجب أن تراعي شرطاً ثالثاً، وهو أن لا تقف في الوسط، بل تقسم وتقسم حتى تنتهي إلى الذاتيات التي إذا قسمتها، وقعت القسمة بعرضيات أو

أشخاص، فإن القسمة من الجواهر إذا انتهت إلى الإنسان وقفت، ولم تنقسم بعده بالذاتيات. وبعد ذلك، إما أن ينقسم الشيء إلى الأشخاص، أو إلى فصول عرضية، كالكاتب والأمي، والمحترف والغاصب وغير ذلك.

في الأجناس العشرة

وأما هذه الأجناس العشرة، فمنها الجوهر، وهو كل ما وجود ذاته ليس في موضوع، أي في محلّ قريب، قد قام بنفسه دونه بالفعل لا بتقويمه. ومنها الكم، وهو الشيء الذي يقبل لذاته المساواة واللامساواة والتجزيء، وهو إما أن يكون متصلاً، إذ يوجد لأجزائه بالقوة حدّ مشترك تتلاقى عنده، وتتحد به كالنقطة للخط، وإما أن يكون منفصلاً لا يوجد لأجزائه ذلك بالقوة ولا بالفعل، كالعدد. والمتصلّ قد يكون ذا وضع، وقد يكون عديم الوضع. وذو الوضع هو الذي يوجد لأجزائه اتصال وثبات وإمكان أن يشار إلى كل واحد منها أين هو من الآخر. فمن ذلك ما يقبل القسمة في جهة واحدة، وهو الخط، ومنه ما يقبل في جهتين متقاطعتين على قوائم، وهو السطح. ومنه ما يقبله في ثلاث جهات قائم بعضها على بعض، وهو الجسم. والمكان أيضاً، ذو وضع، لأنه السطح الباطن من الحاوي. وأما الزمان فهو مقدار للحركة إلا أنه ليس له وضع، إذ لا توجد أجزاؤه معاً، وإن كان له اتصال، إذ ماضيه ومستقبله يتحدّان بطرف هو الآن. وأما العدد، فهو بالحقيقة الكم المنفصل.

ومن المقولات العشر الإضافة، وهو المعنى الذي وجوده بالقياس إلى شيء آخر، وليس له وجود غيره، مثل الأبوة بالقياس إلى البنوّة لا كالأب، فإن له وجوداً يخصّه كالإنسانية. وأما الكيف، فهو كل هيئة قارّة في جسم، لا يوجب اعتبار وجودها فيه نسبة للجسم إلى خارج، ولا نسبة واقعة في أجزائه، ولا لجملته اعتبار يكون به ذا جزء، مثل البياض والسواد. وهو إما أن يكون مختصاً بالكم، منْ جهة ما هو كم، كالتربيع بالسطح والاستقامة بالخط والفردية بالعدد، وإما أن لا يكون مختصاً به. وغير المختصّ به، إما أن

يكون محسوساً ينفعل عنه الحواسّ ويوجد بانفعاله الممتزجات. فالراسخ منه مثل صفرة الذهب وحلاوة العسل تسمّى كيفيات انفعاليات، وسريع الزوال منه وإن كان كيفية بالحقيقة، فلا تُسمى كيفية، بل انفعالات لسرعة استبدالها، مثل حمرة الخجل وصفرة الوجل. ومنها ما لا تكون محسوسة، وهذا إما أن يكون استعدادات إنما تتصوّر في النفس، بالقياس إلى كمالات. فإن كان استعداداً للمقاومة وأباء للانفعال، سمّي قوة طبيعية كالمصحاحيّة والصلابة، وإن كان استعداداً لسرعة الاذعان والانفعال، سمّي لا قوة طبيعية، مثل الممراضية واللين. وإما أن يكون في أنفسها كمالات، لا يتصور أنها استعدادات لكمالات أخرى، وتكون مع ذلك غير محسوسة بذاتها، فما كان ثابتاً سمّي ملكة، مثل العلم والصحة، وما كان سريع الزوال سمّي حالاً، مثل غضب الحليم ومرض المصحاح. وفرق بين الصحة والمصحاحية فإن المصحاح قد لا يكون صحيحاً، والممراض قد يكون صحيحاً.

ومن جملة العشرة الأين، وهو كون الجوهر في مكانه الذي يكون فيه، ككون زيد في السوق، ومتى، وهو كون الجوهر في زمانه الذي يكون فيه، مثل كون هذا الأمر أمس، والوضع وهو كون الجسم بحيث تكون لأجزائه بعضها إلى بعض نسبة في الانحراف والموازاة، بالقياس إلى الجهات وأجزاء المكان، إن كان في مكان، مثل القيام والقعود، وهو في المعنيين غير الوضع المذكور في باب الكم. والملك، ولست أحصّله، ويشبه أن يكون كون الجوهر في جوهر آخر يشمله، وينتقل بانتقاله مثل التلبّس والتسلّح. والفعل، وهو نسبة الجوهر إلى أمر موجود منه، غير قارّ الذات، بل لا يزال يتجدد ويتصرّم، كالتسخين والتبريد. والانفعال، وهو نسبة الجوهر إلى حالة فيه بهذه الصفة، مثل التقطع والتسخّن.

في مشاركات الحدّ والبرهان

إنا كما لا نطلب العلة بلَم، إلا بعد مطلب هل، كذلك لا نطلب الحقيقة بما، إلا بعد هل. وعن كل واحد منها جواب، لكن الحقيقي من

الجواب عن لِمَ هو الجواب بالعلة الذاتية، فيتفقّ هذان المطلبان في أمرين: في كون كل منهما إنما يكون بعد هل، وفي الجواب، إذا كان الجواب عن لِمَ بالجواب الحقيقي. فإن العلة الذاتية مقوّمة للشيء، فهي إذاً داخلة في الحد وفي جواب ما هو، فيتفق إذاً الداخل في الجوابين. مثاله لِمَ انكسف القمر؟ فنقول: لأنه توسّط بينه وبين الشمس الأرض، فانمحى نوره. ثم نقول: ما كسوف القمر؟ فنقول: هو انمحاء نور القمر، لتوسط الأرض. لكن هذا الحد الكامل للكسوف، لا يكون عند التحقيق حداً واحداً في البرهان، بل حدّين، أي لا يكون جزءاً من مقدمة في البرهان، بل جزئين. فالذي يحمل منهماعلى الموضوع في البرهان أولاً، وهو الحد الأوسط، يكون في الحد محمولاً بعد الأول، والذي يحمل في البرهان ثانياً يكون في الحدّ محمولاً أولاً. لأنك تقول في البرهان إن القمر قد توسّط الأرض بينه وبين الشمس، وكل مستضيء من الشمس يتوسّط بينهما الأرض ينمحي ضوءه، فينتج أن القمر يمّحي ضوءه. ثم نقول والمنمحي ضوءه منكسف، فالقمر إذاً منكسف. فأولاً حملت التوسط، ثم الانمحاء، وفي الحد التام، تورد أولاً الانمحاء، ثم التوسط، لأنك تقول: إن انكساف القمر هو انمحاء ضوئه لتوسّط الأرض بينه وبين الشمس. فإن جعلت كل واحدٍ من توسّط الأرض وانمحاء الضوء حداً على حدة، واتفق إذاً إن كان مميزاً، فكان حداً مّا، وإن لم يكن تاماً سمّي الذي يكون منهما الحد الأوسط في القياس حداً، هو مبدأ برهان. كما نقول في مثال آخر: إن الرعد صوت انطفاء النار في الغمام، أو الغضب شهوة الانتقام. ويسمّى الذي يكون منهما حداً أكبر حداً هو نتيجة برهان، كقولك إن الكسوف انمحاء ضوء القمر، والغضب غليان دم القلب. فهذا إنما يتفق، إذا كان بعض أجزاء الحد التام علة للجزء الآخر. فإن اقتصر على العلة كتوسط الأرض، كان الحدّ يسمّى مبدأ برهان. وإن اقتصر على المعلول كالانمحاء، كان الحدّ يسمّى نتيجة برهان. والحدّ التام مجموعهما مع الجنس.

في أقسام معنى الحدّ

والحد يقال بالتشكيك على خمسة أشياء. فمن ذلك الحد الشارح لمعنى

الاسم، ولا يعتبر فيه وجود الشيء. فإن كان في وجود الشيء شك أخذ الحدّ أولاً على أنه شارح للاسم، كتحديد المثلّث المتساوي الأضلاع في افتتاح كتاب أوقليدس. فإذا صح للشيء وجود، وعلم حينئذ أن الحد لم يكن بحسب الاسم فقط. ويقال حدّ لما كان بحسب الذات، فمنه ما هو نتيجة برهان، ومنه ما هو مبدأ برهان، ومنه حد تام مجتمع منهما. ومنه ما هو حدّ لأمور لا علل لها ولا أسباب أو أسبابها وعللها غير داخلة في جوهرها، مثل تحديد النقطة والوحدة والحدّ وما أشبه ذلك، فإن حدودها لا بحسب الاسم فقط، ولا مبدأ برهان ولا نتيجة برهان ولا مركب منهما.

في أقسام العلل وبيان دخولها في الحدّ والبرهان

يقال علّة للفاعل ومبدأ الحركة، مثل النجّار للكرسي، والأب للصبيّ. ويقال علّة للمادّة وما يحتاج الشيء إلى أن يكون حتّى يقبل ماهيته، مثل الخشب ودم الطمث. ويقال علّة للصورة وكل شيء مكوّن، فإنه ما لم تقترن الصورة بالمادة، لم يتكوّن الشيء. ويقال علّة للغاية والشيء الذي لأجله الشيء، مثل الكنّ للبيت. وكل واحدة من هذه إمّا قريبة كالعفونة للحمّى، وإما بعيدة كالسدة، وإما بالقوة وإما بالفعل. وإما خاصة كالبناء للبيت، وإما عامة كالصانع له، وإما بالذات مثل السقمونيا يسخن بذاته، وإما بالعرض مثل السقمونيا يبرّد، لأنه يزيد المسخّن، أو شرب الماء البارد يسخّن، لأنه يجمع المسخن. وإنما يجب أن يعطي في البراهين العلة التي بالذات الخاصة القريبة التي بالفعل، حتى ينقطع سؤال اللمَ، وإلا فهو بعد ثابت.

والعلل الأربع قد تقع حدوداً وسطى في البراهين لإنتاج قضايا محمولاتها أعراض ذاتية. والعلة بالفعل هي ما تستلزم وجود المعلول بالفعل، كالصورة والغاية. وأما العلة الفاعلية والقابلية، فلا يجب من وضعهما وضع المعلول وإيجابه، ما لم يقرن بذلك ما يدل على صيرورتها علة بالفعل، مثل اقتران انفعال الأفيون عن الحرارة الغريزية التي في الأبدان، بالقوة المبردة التي فيه، فإنه حينئذ يجب عن قوته التبريد. وذلك في كثير من المواد، ولكن كثير

من الأمور الطبيعية يلزم عن اقتران موادّها بفواعلها أن يوجد المعلول ضرورة، بل هذا في كلها وفي كثير منها لا يوجد مادتها على الطباع التي يجب، إلا أن يوجد الكائن، كنطفة الإنسان، وكأنه لا فرق بين القسمين. وهذه الضرورة لا تمنع أن تكون لغاية، كما سنوضح في العلوم، فلا يمتنع إذاً استعمال الغاية في براهينها. وفي براهين ما لم تكن هكذا من الكائنات الغير الطبيعية، لا مانع البتة من استعمال الغاية، بل لا بدّ منها بحيث يكون المعلول إنما يجب باجتماع الفاعل والقابل معاً، فإن الواحد منهما لا يكفي حداً أوسط ما لم يجتمعا، فإنا نقول مثلاً: لَمَ كانت الأسنان الطواحن عريضة؟ فنقول لأن المادة كانت تامّة الاستعداد لذلك. ونقول أيضاً: الأضراس أريد منها الطحن، وكل ما يراد منه الطحن يعرض. وأما الصورة المادية فلا يحتاج إلى شرط في ادخالها حداً أوسط. وكأن الغاية في أكثر الأمر تفيد اللمَ المجرد، دون الأنّ.

وقد يجتمع في الشيء علل فوق واحدة، وحتى الأربعة كلها. وقد يكون لبعض الأشياء بعض العلل دون بعض، فلذلك لا يدخل في حدود التعليميّات[1] ولا براهينها علّة مادية. فقد قلنا في العلل ودخولها في البراهين.

وأما دخولها في الحدود فكما أوضحنا من أن العلل الذاتية مقوّمة. وإذا كان للشيء علة متساوية أو أعمّ، وكانت ذاتية، فدخولها ظاهر. وأما العلل التي هي أخصّ من الشيء، مثل أن للحمى عللاً كالعفونة وكالحركة العنيفة للروح، أو اشتعال من غير عفونة، وللصوت أيضاً انطفاء نار وانكسار قمقمة وقرع بعصاً وما أشبه ذلك، فليس شيء منها يدخل في الحدّ، ويدخل في البرهان. وأما في الحد فيطلب الشيء الجامع لها، إن وجد، مثل القرع المقاوم لجميع ذلك، فيكون هو العلة التي تدخل في الحدود. وأما العلل الخاصية، فلحدود أنواع الشيء، مثل انطفاء النارّ لحد الرعد، لا الصوت

(١) أي الرياضيّات.

المطلق. وقد يحدّ الشيء بجميع علله الأربع، إن كانت له وكانت ذاتية، كمن يحدّ القدوم بأنه آلة صناعية من حديد شكلها كذا، ليقطع الخشب نحتاً. فالآلة جنس، والصناعية تدلّ على المبدأ الفاعل، والشكل على الصورة، والنحت على الغاية، والحديد على المادة. وفي هذه الأبواب كلام طويل لا يليق بالمختصرات.

في دفع توهّم الدور المحال من ترتّب في الطبيعة يوهم ذلك

واعلم أن في الكائنات أموراً بعضها علل لبعض على الدور، فكذلك القياسات التي تكون منها تدور دوراً، مثل أنه لم كانت السحابة، فقيل: لأنه كان بخار، فقيل: لَمَ كان بخار، فقيل: لأن الأرض، كانت ندية وفعل فيها الحر، فقيل: لَمَ كانت الأرض ندية فقيل: لأنه كان مطر. ثم قيل: لَمَ كان مطر، فقيل: لأنه كان سحاب، فينتج من هذا أنه كان سحاب لأنه كان سحاب، لأنه كان سحاب، ومن أوساطه أنه كان سحاب، وإن كان هناك وسائط أخرى. ولكن لا فرق في البرهان الدوري بين أن يكون حدّ قد وقع مكرّراً بلا واسطة بين طرفي تكراره، أو وقع مكرّراً وبين طرفي تكراره وسائط. ولكن المثال الذي أوردناه ليس في الحقيقة دوراً لأن السحاب الواقع حداً أكبر، والسحاب الواقع حداً أوسط، ليس واحداً بالذات، بل النوع. وليس هذا مما يجعل القياس دوراً، لأن الدوريّ هو أن يؤخذ الشيء في بيان نفسه، لا أن يؤخذ مساويه في النوع في بيانه، وهو غيره بالذات.

في كيفية دخول العلل الخاصّة في البرهان

العلل التي هي أخصّ من المعلول وتكون حدوداً وسطى في البرهان، وهو مثل كون السحاب عن تكاثف الهواء بالبرد، وعن انعقاد البخار، والزلزلة عن حدوث ريح أو عن انحطاط أعالي وهدة، أو اندفاع سيل في باطن الأرض، والرعد عن ريح وعن انطفاء دخان ناري والحمى عن عفونة وعن حرارة روح بلا عفونة. فقد يمكن أن يجتمع لهذه العلل الخاصيّة معنى

عام، يكون محمولاً عليها، فيكون لذلك أقرب من المعلول، ويكون علّته المساوية له. وقد لا يجتمع، لا أنّه يذهب الأمر في ذلك إلى غير نهاية، لكنه يقف عند عام لا واسطة بينه وبين تلك الخواصّ. ومعلوم أنه لا يمكن حينئذ أن توجد علّة مساوية للحدّ الأكبر.

فما كان من العلل الخاصية لا يوجد بينها وبين الحد الأكبر ما هو أعمّ منها مساوٍ للأكبر، فلا يمكن أن تجعل حدوداً وسطى، إلا لموضوعات لها أخصّ أيضاً من الأكبر، فلا تكون علل وجود الأكبر على الاطلاق، بل علل وجوده للأصغر الأخص. فإن الحمى المطلقة ليست معلولة للعفونة، بل حمى هذا الإنسان أو حمّى أصحاب الغب. وكذلك النوع ليس علة وجود الجنس مطلقاً، بل لما هو تحت النوع من شخص أو نوع دونه، وما كان يوجد له معنى عام. فإن حمل الأكبر على الحدود الوسطى التي هي أخصّ لا يكون أولاً ولكن بتوسط العام، مثل أن هذه الشجرة ينتثر ورقها، وهي تينة، وأخرى وهي خروع وأخرى، وهي كرم، وتكون العلة لانتثار الورق، فيها جمود رطوبتها وانفشاشها. ولكن ليس لهذه الوسطيات الخاصية، التي هي تينة وخروع وكرم أولاً، ولكن العريض الورق، والتينة والكرمة والخروع عريضة الأوراق بلا واسطة. وأما أنها تجمد رطوبتها أو تنفش رطوبتها، فليس لأنها تينة أو خروع أو كرمة بلا واسطة، بل لأنها عريضة الورق، وهي ينتثر ورقها، لا لأنها تلك ولا لعرض الورق، ولكن لانفشاش الرطوبة وجمودها. فقد بان أين ينعكس الحدّ الأوسط، الذي هو العلة على الأكبر المعلول، وأين لا ينعكس.

في شرح ألفاظ يجب التنبه لمعانيها

الظنّ الحق هو رأي في شيء أنه كذا، ويمكن أن لا يكون كذا. والعلم اعتقاد بأن الشيء كذا، وأنه لا يمكن أن لا يكون كذا، وبواسطة توجبه والشيء كذلك. وقد يقال لتصوّر الماهية بتحديد. والعقل اعتقاد بأن الشيء كذا، وأنه لا يمكن أن لا يكون كذا طبعاً بلا واسطة، كاعتقاد

المبادىء الأولى للبراهين. وقد يقال لتصوّر الماهية بذاتها بلا تحديدها، كتصور المبادىء الأولى للحد. والذهن قوة للنفس معدّة نحو اكتساب العلم. والذكاء قوة استعداد للحدس. والحدس حركة إلى إصابة الحد الأوسط، إذا وضع المطلوب، أو إصابة الحدّ الأكبر، إذا أصيب الأوسط، وبالجملة سرعة الانتقال من معلوم إلى مجهول، كمن يرى تشكل استنارة القمر عند أحوال قربه وبعده عن الشمس، فيحدس أنه يستنير من الشمس.

كتاب المغالطة

في بيان وجوه الغلط في الأقوال الشارحة

وههنا مواضع يجب أن يراعى الاحتراز منها في الحدود فتُعرف، حتى لا يقع باغفالها سهو. فمن ذلك ما يقع في جانب الجنس، ومنه ما يقع في جانب الفصل، ومنه ما هو مشترك. وهذا المشترك هو أيضاً مشترك للحد الناقص والرسم. فمن الخطأ في الجنس أن يوضع الفصل، كقول القائل: إن العشق إفراط المحبة، وإنما هو المحبة المفرطة. ومن ذلك أن توضع المادة مكان الجنس، كقولهم للكرسي: إنه خشب يجلس عليه، وللسيف أنه حديد يقطع به، فإن هذين الحدين قد أخذ فيهما المادّة مكان الجنس. ومن ذلك أن يؤخذ الهيولى التي عدت وليست الآن موجودة مكان الجنس، كقولهم للرماد: إنه خشب محترق، وهو ليس الآن خشب بل كان خشباً. ومن ذلك أخذهم الجزء مكان الجنس في حد الكل، كقولهم إن الحيوان جسم ذو نفس، وفي تحقيق ذلك بحث دقيق. ومن ذلك أن توضع الملكة مكان القوة، والقوة مكان الملكة، وذلك في الأجناس المقدمة في أجزاء الحدود، كقولهم إن العفيف هو الذي يقوى على اجتناب اللذات الشهوانية، إذ الفاجر يقوى أيضاً ولا يفعل. فقد وضع إذاً القوة مكان الملكة، لاشتباه الملكة بالقوة، لأن الملكة قوة ثابتة. وكقولهم إن القادر على الظلم هو الذي من شأنه وطباعه النزوع إلى انتزاع ما ليس له من يد غيره، فقد وضع الملكة مكان القوة، لأن القادر على الظلم قد يكون عادلاً ولا يظلم، ولا تكون طباعه هكذا. ومن ذلك أن تأخذ اسماً مستعاراً أو مشتبهاً كقول القائل: إن الفهم موافقة، وأن النفس عدد. ومن ذلك أن تضع شيئاً من اللوازم مكان الأجناس، كالواحد

والموجود. ومن ذلك أن تضع النوع مكان الجنس، كقولك إن الشرّ هو ظلم الناس، والظلم نوع من الشر. وأما من جهة الفصل فإن تأخذ اللوازم مكان الذاتيات، وأن تأخذ الجنس مكان الفصل، وأن تحسب الانفعالات فصولاً والانفعالات إذا اشتدت بطل الشيء، والفصول إذا اشتدت ثبت الشيء وقوي. وأن تأخذ الأعراض فصولاً للجواهر وأن تأخذ فصول الكيف غير الكيف، وفصول المضاف غير المضاف، لا ما إليه الإضافة.

وأما القوانين المشتركة، فمثل أن تعرّف الشيء بما هو أخفى، كمن حدّ النار بأنها جسم شبيه بالنفس، والنفس أخفى من النار. ومثل أن يحدّ الشيء بما هو مساوٍ له في المعرفة أو متأخر عنه في المعرفة. مثال المساوي له في المعرفة، قولهم إن العدد كثرة من الآحاد، والعدد والكثرة شيء واحد. فهذا قد أخذ نفس الشيء في حدّه. ومن هذا الباب أن تأخذ الضد في حد الضد، كقولهم للزوج عدد يزيد على الفرد بواحد، ثم يقولون الفرد عدد ينقص عن الزوج بواحد. وكذلك إذا أخذ المضاف في حد المضاف إليه، كما فعل فرفوريوس، إذ حسب أنه يجب أن يأخذ الجنس في حد النوع، والنوع في حد الجنس، ولم يدر ما في ذلك من الغلط، وما في ظنّه ذلك من السهو. وما عن الاضطرار إلى ذلك من المندوحة. وما في تفهم حقيقة الحد الذي استعمله على الوجه الواجب من البعد عن اعتراض ما أورده من الشبهة. وأما المتقابلات بحسب السلب والعدم فلا بدّ من أن يؤخذ الموجب والملكة في حدّيهما من غير عكس. وأما الذي يأخذ المتأخر في حدّ الشيء، فكقولهم: الشمس كوكب يطلع نهاراً، ثم النهار لا يمكن أن يحدّ إلا بطلوع الشمس، لأنه زمان طلوع الشمس. وكذلك التحديد المشهور للكمية بأنها قابلة للمساواة وغير المساواة، وللكيفية بأنها قابلة للمشابهة وغير المشابهة. فهذا وما أشبهه من المعاني الصارفة عن الإصابة في الحدود.

في إبانة المواضع المغلطة للباحث

نقول إن أفعال السوفسطائية، إما في القياس المطلوب به إنتاج الشيء، وإما في أشياء خارجة عن القياس، مثل تخجيل الخصم وترذيل قوله،

والاستهزاء به، وقطع كلامه، والاغراب عليه في اللغة، واستعمال ما لا مدخل في المطلوب، وما يجري مجرى ذلك. وهي عشرة ولا حاجة لنا إلى ذكرها. وأما اللواتي في القياس المطلوب به إنتاج الشيء، فأنا نذكرها.

في المغلطات في القياس

إن هذه المغلطات إما أن تقع في اللفظ، وإما أن تقع في المعنى، وإما أن تقع في صورة القياس، وإما أن تقع في مادته، وإما أن تكون غلطاً، وإما أن تكون مغالطة. ونحن نعلم، أنه إذا ترتّبت الأقاويل القياسية ترتيباً على شكل من الأشكال، وكان هناك أجزاء أولى متمايزة، أعني الحدود، وأجزاء ثواني متمايزة، أعني المقدمات، وكان الضرب من الشكل منتجاً، والمقدمات صادقة وغير النتيجة وأعرف منها، أن ما يلزم عنه يلزم لزوماً حقاً. فإذا القول الذي لا يلزم عنه الحق، أعني القياس السوفسطائي، إما أن لا يكون ترتيبه بحسب شكل من الأشكال ، أو لا يكون بحسب ضرب منتج أو لا تكون هناك الأجزاء الأول أو الأجزاء الثواني متمايزة. وإما أن لا تكون المقدمات صادقة، وإما أن لا تكون غير المطلوب، وإما أن لا تكون أعرف منه.

فأما الأول فهو إما أن لا يكون تأليفه من أقاويل جازمة أو يكون من جازم واحد، فقط أو يكون من جوازم فوق واحد، إلّا أنها عادمة للاشتراك التأليفي. وذلك على وجهين: إما أن يكون عدمها للاشتراك في الحقيقة والظاهر جميعاً، وإما أن يكون في الحقيقة فقط، ولها في الظاهر اشتراك. فإن كان لها في الظاهر اشتراك، فهناك لفظ يفهم منه معانٍ فوق واحدة، فيكون إما بحسب بساطته، وإما بحسب تركيبه. وإذا كان بحسب بساطته، فإما أن يكون لفظاً مشتركاً، وهو الواقع على عدّة معان، ليس بعضها أحقّ به من بعض، كالعين الواقع على ينبوع الماء، وعلى آلة البصر والدينار. ومن جملة ذلك ما قد يسمى لفظاً مشككاً، وهو المتناول للشيء وضدّه، كالحليل والناهل. وإما أن يكون لفظاً مشابهاً، وهو الواقع على عدّة متشابهة الصور مختلفة في الحقيقة، لا يكاد يوقف على تخالفها، كالناطق الواقع على الإنسان

والفلك والملك، والحي الواقع على الآلة والإنسان والنبات، وكل ماله نمو وحركة في جوهره. وإما لفظاً منقولاً، وهو الواقع على عدّة بمعان عدة، ولكن وقوعه على أحدها أقدم، على أن المتأخر مسمّى به على الحقيقة، كلفظة المنافق والفاسق والكافر، ولفظة الصوم والصلاة. وإما لفظاً مستعاراً، وهو الذي أخذ للشيء من غيره، من غير أن ينقل في اللغة، فجعل اسماً له على الحقيقة، وإن كان في الحال يراد به معناه كقول القائل: إن الأرض أمّ للبشر. وإما لفظاً مجازاً، وهو الذي يطلق الظاهر على الشيء، والمطلق به عليه في الحقيقة غيره، كقول القائل: نسل القرية، أي أهلها. وربما كان اللفظ المشترك ليس لاشتراك هذه الأحوال في جوهره، بل في صيغته وأحواله، كاللفظ المشترك بين الفاعل والمفعول والذكر والأنثى وما جرى مجراه. ولهذا ظن بعض ضعفاء الظن أن الهيولي الأولى، قد تستحق أن يقال إنها تفعل فعلاً مّا، لأنها قابلة للتأثير، والقبول فعل.

وأما الذي يكون بحسب التركيب، فقد يكون لاستناد حروف النسق إلى أشياء مختلفة، كقول القائل: كل ما علمه الحكيم، فهو كما علم، فإن المعطوف بالفاء هو ههنا ينعطف على كل ما وعلى الحكيم، وبحسبه يختلف المعنى. وقد يكون لتغيير الترتيب الواجب، ويكون لمواضع الوقف والابتداء، وقد يكون لاشتباه حروف النسق أنفسها، ودلالتها على معاني عدة في النسق. ولهذا قد يصدق الشيء مجتمعاً. فيظن أنه قد يصدق مفترقاً، فيقال إن الخمسة زوج وفرد معاً، إذ هي ثلاثة واثنان، فينتقل الوهم إلى أن الخمسة زوج والخمسة أيضاً فرد. والسبب فيه اشتباه دلالة الواو، فإنه يدلّ على جمع الأجزاء، وقد يدلّ على جمع الصفات. ويصدق الشيء متفرقاً، ولا يصدق مجتمعاً، كقول القائل: زيد طبيب، ويكون جاهلاً في الطب، وزيد بصير، ويكون كذلك في الخياطة. فإذا قيل زيد بصير طبيب أفهم الغلط، لاشتباه الحال بين اشتراك البصر في الطب بحسب هذا اللفظ وبين انفراده بنعت زيد.

وأما السبب الثاني وهو عدم التمايز في أجزاء القول القياسي، فإنّه لا

يتهيّأ فيما تكون الأجزاء الأولى فيه بسائط، بل فيما يكون فيه ألفاظاً مركبة، ثم ينقسم قسمين. فإما أن يكون أجزاء المحمول والموضوع متمايزة في الوضع، ولكن غير متمايزة في الاتساق، وإما أن لا تكون متمايزة في الوضع، فيكون هناك شيء هو من الموضوع، فيوهم أنه من المحمول، أو من المحمول، فيوهم أنه من الموضوع. مثال المتمايزة في الوضع دون الاتساق قول القائل: كل ما علمه الفيلسوف، فهو كما علمه. والفيلسوف يعلم الحجر، فهو إذاً حجر. ومثال الغير المتمايزة في الوضع قول القائل: الإنسان بما هو إنسان، إما أن يكون أبيض أو لا يكون أبيض. فقوله بما هو إنسان يشكك، أهو جزء من الموضوع أو من المحمول، فلا يبعد أن يقع من هذا وأمثاله مغالطات يصعب حلها.

وقد تعرض هذه المغالطة في جميع أنحاء التركيب المتشابه. وأما الكذب في المقدّمات فلا محالة أن الطبع إذا أذعن للكاذب، فإنما يذعن بسبب مّا، ولأن له نسبة إلى الصدق في حال. ومن بلغ إلى أن يصدّق بأي شيء اتفق بلا سبب، فقد انخلعت عنه الغريزة البشرية، فإذاً ذلك السبب إما في لفظه وإما في معناه. والذي في اللفظ، فيظهر مما سنذكره، وذلك مثل اشتراك معنيين في لفظ يوهم التساوي بينهما في كل حكم، ومثل اشتراك لفظتين في معنى وافتراقهما في معنى معتبر في اللفظ. فإنه إذا كان كذلك، أوهم ذلك أن الحكم في اللفظتين واحد، وربما كان لإحدى اللفظتين زيادة معنى يتغيّر به الحكم. ومثال هذا الخمر والسلافة، فإن معنى واحداً قد اشترك فيه هذان الاسمان، ثم للسلافة زيادة معنى.

وأما الذي من جهة المعنى، فلا يخلو إما أن يكون الكاذب كاذباً بالكل، وهو الذي لا يصدق الحكم فيه على شيء من موضوعه، ولا في حال من الأحوال، ولا في وقت من الأوقات. وإما أن يكون كاذباً في الجزء، وهو أن يكون الحكم فيه يصدق على شيء من الموضوع أو في وقت أو حال، فإن كان كاذباً في الكل، فينبغي أن يكون له شركة مع الصادق في المعنى. وذلك المعنى قد يكون جنساً أو فصلاً أو اتفاقاً في عرض، أو اتفاقاً في مساواة

النسبة. وأنت تعلم أنه قد تكون شركة عامة فيما سوى الفصل والجنس، فإنّه قد يكون المشترك فيه عارضاً كلياً للموضوعين، وقد يكون كلياً لأحدهما وفي بعض الآخر، وقد يكون في بعض كل واحد منهما. والذي لا يصدق لا في الكل، فإما أن يكون في بعض الموضوع فقط، أو يكون في كل واحد من الموضوع، ولكن في وقت دون وقت. أو يكون في كل وقت ولكن بشريطة لا على الاطلاق، أو يكون على الاطلاق ولكن بشريطة مّا. وتلك الشريطة، إما تأليف في القول أو غير التأليف في القول، فإن لم يكن التأليف فيه، فإمّا أن يكون أفراداً فيه وإما غير أفراد فيه. وإن كان أيضاً عارضاً لبعض الموضوع، فأما طبيعي وإما اتفاقي، وجميع هذا لا يهام العكس، فإنه إذا اتفق أن رأى سيالاً أصفر وكان مرّاً، أعني المرة، ثم اتفق أن رأى سيالاً أصفر غيرها، ظن أنه مرّ، وربما كان حلواً كالعسل. وسبب ذلك أنه إذا وجدت المرّة مرة، ظن أن كل سيّال أصفر مرة، إذ كانت المرة سيالة صفراء.

وأما الذي يكون من جهة أن المقدّمات ليست غير النتيجة، فهو البيان الذي يكون بالمصادرة على المطلوب الأول في المستقيم والمصادرة على نقيض المطلوب في الخلف. وقد أشير إلى ذلك فيما قد سلف.

وأما الذي يكون من جهة أن المقدمات ليست بأعرف من النتيجة، فيكون بالأشياء التي تساوي النتيجة في المعرفة والجهالة بها، أو بالأشياء التي يتأخّر عنها في المعرفة، ويكون سبيلها سبيل القياس الدوري. وقد أشير إلى ذلك فيما سلف.

ويجتمع من جملة هذا أن جميع أسباب المغالطة في القياس، إما لفظي وإما معنوي. واللفظي إما اشتراك في جوهر اللفظ المفرد، إذ اشتراك في هيئته وشكله، أو اشتراك يقع بحسب التركيب، لا بحسب لفظ مفرد، أو لأجل صادق مركباً، وقد فصل فظنّ صادقاً، أو لأجل صادق تفاريق، وقد ركّبت فظن صادقاً. وأما المعنوي، فإما أن يكون بالعرض، وإما من جهة سوء اعتبار شروط الصدق في الحمل، وإما لعقم القرينة. وإما لايهام عكس

اللوازم، وإما للمصادرة على المطلوب الأول، وإما لأخذ ما ليس بعلة علة، وأما لجمع المسائل في مسألة، فلا يتميز المطلوب واحداً بعينه.

وقد اقتصرنا لك من علم المنطق على هذا القدر. وقد عرفّناك طريق نيل الصواب وهو القياس البرهاني والحد الحقيقي وطريق التحرّز من الخطأ، وهو مما عرفناك من المواضع التي يغلط فيها في المقاييس والحدود، ولم نطوّل المنطق بذكر الأمور الخارجة عن هذين الغرضين، وإن كانت لا تخلو عن نفع. وهي مثل المواضع الجدلية، وآلاتها واستعمالها، ومثل المقاييس الخطابية وموادها وكيفية التصرف فيها، ومثل الأقاويل الشعرية وموادها وأغراضها. فإن أحببت أن تطلع على ذلك، فاطلبه من كتابنا الذي يسمى «بالشفاء».

القسم الثاني

في الحكمة الطبيعية

المقالة الأولى

نريد أن نحصر جوامع العلم الطبيعي. والعلم الطبيعي صناعة نظرية، وكل صناعة نظرية، فلها موضوع من الموجودات أو الوهميات فيه ينظر ذلك العلم وفي لواحقه، فللعلم الطبيعي موضوع فيه ينظر وفي لواحقه. وموضوعه الأجسام الموجودة، بما هي واقعة في التغيّر، وبما هي موصوفة بأنحاء الحركات والسكونات. وبعض موضوعات العلوم، لها مبادىء وأوائل بها توجد، وموضوع العلم الطبيعي من تلك الجملة. وللعلوم أيضاً مبادىء وأوائل، من جهة ما يبرهن عليها، وهي المقدمات التي تبرهن ذلك العلم، ولا تتبرهن فيه، إما لبيانها وإما لعلوها عن أن تتبرهن في ذلك العلم، بل إنما تتبرهن في علم آخر، والعلم الطبيعي من تلك الجملة. وليس ولا على واحد من أصحاب العلوم الجزئية اثبات مبادىء موضوع علمه، ولا اثبات صحة المقدمات التي بها يبرهن ذلك العلم، بل بيان مبادىء العلوم الجزئية على صاحب العلم الكلّي، وهو العلم الإلهي، والعلم الناظر فيما بعد الطبيعة، وموضوعه الموجود المطلق، والمطلوب فيه المبادىء العامة واللواحق العامة. فلنضع المبادىء الكلية للعلم الطبيعي الذي هو واحد من العلوم الجزئية وضعاً.

في المبادىء التي يتقلّدها الطبيعي ويبرهن عليها الناظر في العلم الإلهي

نقول إن الأجسام الطبيعية مركبة من مادة هي محلّ، وصورة هي حالّة

فيه. ونسبة المادة إلى الصورة نسبة النحاس إلى التمثال، والعام لها كلّها من الصور الأقطار الثلاثة، إذ كل واحد من الأجسام يمكن أن تفرض فيه امتداداً أولاً وامتداداً ثانياً، مقاطعاً له على زاوية قائمة، وامتداداً ثالثاً مقاطعاً للامتدادين على زاوية قائمة. والزاوية القائمة هي التي تحدث من تقاطع بعد قائم على بعد ليس ميله إلى إحدى الجهتين، أكثر من ميله إلى الأخرى. فهذا معنى كون الجسم ذا أقطار ثلاثة، وإن كان في نفسه شيئاً واحداً. والأقطار التي تكون في الجسم لا تقوم في غير تلك المادة الموضوعة لها بطباعها. والمادة أيضاً لا تتعرّى عن البعد الذي فيه نفرض هذه الأقطار. وتلك المادة لا يؤخذ في حدّها لا هذا البعد ولا هذه الأقطار، على أنه جزء من وجودها، بل هي خارجة عن ذات المادة، وإن كانت حالّة فيها مقارنة لها. وليس للمادة بذاتها مقدار وقطر. وإذ ليس لها ذلك بذاتها، بل هي مستعدة لقبوله، فلا عجب أن تكون مادة واحدة تقبل حجماً فما فوقه وما دونه، وتنتقل من حجم إلى حجم، وهذا جائز في الوجود. وفي مادة الجسم الطبيعي صور أخر غير الصور الجسمية، فلها صور مناسبة لباب الكيف ولباب الأين ولغير ذلك. وإذا كان الأمر على هذا فللأجسام الطبيعية، إذا أخذت على الاطلاق من المبادىء المقارنة، مبدآن فقط: أحدهما المادة والآخر الصورة. ولواحق الأجسام الطبيعية هي الأعراض العارضة من المقولات التسع. وفرق بين الصور وبين الأعراض، فإن الصور تحلّ مادة غير متقوّمة الذات على طبيعة نوعها، والأعراض تحلّ الجسم الطبيعي الذي تَقَوَّم بالمادة والصورة وحصل نوعه. والأعراض بعد المادة بالطبع، والصورة قبل المادة بالعلية، والمادة والصورةقبل العرض بالطبع والعليّة.

والمبدأ المفارق للطبيعيات ليس هو سبباً للطبيعيات فقط، بل ولمبدأيها المذكورين، وهو يستبقي المادة بالصورة، ويستبقي بهما الأجسام الطبيعية. فإذاً هو مفارق الذات للطبيعيات، فليس للطبيعي، بحث عن أحواله، كما لا بحث له عن كثير من أحوال المبدأين المقارنين. وللأجسام الطبيعية عن المبدأ المفارق استبقاء لذواتها واستبقاء لكمالاتها. وكمالاتها إما كمالات أول، وهي

التي إذا ارتفعت بطل ما هي له كمالات، وإما كمالات ثانية، لا يؤدي ارتفاعها إلى بطلان الشيء، الذي هي له كمالات، بل يؤدي إلى ارتفاع صلاح حالاته. والمبدأ المفارق يستبقي هذه الكمالات الثانية لا بذاته، بل يتوسط وضع قوي في الأجسام، هي كمالات أول ومبادىء عنها تصدر هذه الكمالات الثانية. ومن الكمالات الثانية للأجسام الطبيعية أفعالها، وبهذه القوى تحصل أيضاً أفعالها.

وليس شيء من الأجسام الموجودة يتحرك أو يسكن بنفسه، أو يتشكّل أو يفعل شيئاً غير ذلك، وليس ذلك له عن جسم آخر أو قوة فائضة عن جسم، فليس يصدر عنه شيء إلا وفيه قوة من هذه القوى المذكورة، عنها يصدر ذلك، وكل ما يصدر عنه من الأفعال. وهذه القوى التي قد غرزت في الأجسام على أقسام ثلاثة: فمنها قوى سارية في الأجسام تحفظ عليها كمالاتها، من أشكالها ومواضعها الطبيعية وأفاعيلها، وإذا زالت عن مواضعها الطبيعية، وأشكالها وأحوالها أعادتها إليها وثبّتتها عليها، مانعة من الحالة الغير الملائمة إيّاها، بلا معرفة وروية، وقصد اختياري، بل بتسخير، وهذه القوى تسمى طبيعية، وهي مبدأ بالذات لحركاتها بالذات وسكوناتها بالذات، ولسائر كمالاتها التي لها بذاتها. وليس شيء من الأجسام الطبيعية بخال عن هذه القوة. والنوع الثاني قوي تفعل في الأجسام أفعالها، من تحريك أو تسكين وحفظ نوع وغيرها من الكمالات، بتوسّط آلات ووجوه مختلفة. فبعضها يفعل ذلك دائماً من غير اختيار ولا معرفة فيكون نفساً نباتيّة، ولبعضها القدرة على الفعل وتركه وإدراك الملائم والمنافي، فيكون نفساً حيوانية، ولبعضها الإحاطة بحقائق الموجودات على سبيل الفكرة والبحث، فيكون نفساً إنسانية.

والنفس بالجملة كمال أول لجسم طبيعي آليّ، ذي حياة بالقوة. ومن النوع الثالث قوى تفعل مثل هذا الفعل لا بآلات، ولا بأنحاء متفرقة بل بإرادة متجهة إلى سنّة واحدة لا تتعداها، وتسمى نفساً فلكية. وهذه القوى المذكورة أيضاً هي صور الأجسام الطبيعية. والصور التي في المادة منها صور،

ليس من شأنها أن تخلو منها موادها، ومنها صور من شأنها أن تخلو عنها موادها. وهذه إذا زايلتها منها واحدة، وجب أن تخلفها غيرها، إذ قيل أن هذه المادة لا تتعرّى عن الصورة، فحينئذ يكون كونا للذي الثانية صورته، وفساداً للذي كانت الأولى صورته. ومثل هذا التبدل في الأعراض، ليس بكون وفساد، بل هو استحالة أو نموّ أو نقلة أو غير ذلك.

وكل ما كان بعد ما لم يكن، فلا بد له من مادة موضوعة يوجد فيها أو عنها أو معها، وهذا في الكائنات الطبيعية محسوس مشاهد. ولا بد له من عدم يتقدمه، لأن ما لم يتقدمه عدم فهو أزلي، ولا بدّ من صورة له حصلت في المادة في الحال، وإلا فالمادة كما كانت ولا كون. فإذاً المبادىء المقارنة للطبيعيات الكائنة ثلاث: صور ومادّة وعدم. وكون العدم مبدأ هو لأنه لا بدّ منه للكائن من حيث هو كائن، وله عن الكائن بد، وهو مبدأ بالعرض، لان بارتفاعه يكون الكائن لا بوجوده. وقسط الصورة في الوجود أوفر من قسط المادة، لأنها علتها المعطية لها الوجود، ويليها الهيولي ووجودها بالصورة. وأما العدم فليس هو بذات موجودة على الاطلاق، ولا معدومة على الاطلاق، بل هو ارتفاع الذات الموجودة بالقوة.

وليس أي عدم اتفق مبدأ للكائن، بل العدم المقارن لقوة كونه، أي لامكان كونه، ولهذا ليس العدم الذي في الصوفة مبدأ لكون السيف البتة، بل العدم الذي في الحديد، فإنه لا يتأتّى تكوّن سيف من صوفة، ويتأتى عن الحديد. والمادة إذا كان فيها هذا العدم فهي هيولى، وإذا كانت فيها الصورة، فهي موضوع، فكأنها هيولى للصورة المعدومة التي بالقوة، وموضوع للصورة الموجودة التي بالفعل. وللأشياء الكائنة سببان خارجان أيضاً بالذات، وهما الفاعل والغاية، والغاية هي التي لأجلها توجد. وقوم يعدون الآلات من جملة الأسباب والمثل أيضاً، وليسا هما في الأشياء الطبيعية بالنحو الذي يدعيه القوم. وجميع الأشياء الطبيعية تنساق في الكون إلى غاية وخير، وليس يكون شيء منها جزافاً ولا اتفاقاً إلا في الندرة، بل لها ترتيب حكمي. وليس فيها شيء معطّل لا فائدة فيه، وليس يكون عن المبدأ الأول المباين فيها فعل قسري،

ولا خلاف لما توجبه القوة المجبولة فيها منه، إلا على سبيل التأدي والتولد. فهذه هي الأصول الموضوعة الكلية في علم الطبيعيين، ويتكفّل بتصحيح ما ينبغي أن يُصحّحَ منها العلم الإلّهي.

في تجوهر الأجسام

وللناس في الأجسام الطبيعية من جهة تجزؤها أقاويل كثيرة. فقائل يقول إن الأجسام الطبيعية تتجزأ بالفعل والقوة تجزأ متناهياً، وهي مركبة من أجزاء لا تتجزأ إليها تنتهي القسمة. وقائل يقول إن الأجسام الطبيعية لها أجزاء غير متناهية، وكلها موجودة فيها بالفعل. وقائل إن الأجسام الطبيعية منها أجسام مركبة من أجسام، إما متشابهة الصورة، كالسرير، وإما مختلفتها كبدن الحيوان. ومنها أجسام مفردة، والأجسام المركبة لها أجزاء موجودة بالفعل متناهية، وهي تلك الأجسام المفردة التي منها تركّبت.

وأما الأجسام المفردة، فليس لها في الحال جزء بالفعل، وفي قوتها أن تتجزأ أجزاء غير متناهية، كل واحد منها أصغر من الآخر، وليس تنتهي قسمتها البتة إلى جزء لا يتجزأ، وما وجد في كلا القسمين من الأجزاء فهو متناه. والتجزؤ إما بتفريق الاتصال، وإما باختصاص العرض ببعض منه يميّزه حلولاً، إما عرض غير مضاف كالبياض، وإما عرض مضاف، كالمماسة والموازاة، وإما بالتوهم. وإذا لم يمكن أحد هذه الثلاثة، فالجسم المفرد لا جزء له بالفعل.

والرأيان الأولان باطلان. فأما رأي الذين أثبتوا للأجسام أجزاء متناهية منها تتركّب ويوجد كل واحد منها غير متجزيء، فبطلانه بما أقول، وهو أن كل جزء مسّ جزأ فقد شغله بالمسّ، وكل ما شغل شيئاً بالمس، فإما أن لا يدع فراغاً عن شغله بجهة، أو يدع. فكل جزء مس جزءاً، فإما أن يدع فراغاً عن شغله أو لايدع. ولكن إن كان يتأتى أن يماسه آخر غير المماس الأول، فقد ترك إذاً فراغاً عن شغله، وقد يتأتّى أن يماسّه آخر غير المماس الأول. فقد ترك إذاً فراغاً عن شغله، وكل ما كان كذلك فممسوسه

متجزىء الذات. فإذاً كل جزء مسّ جزأً بهذه الصفة فممسوسه متجزىء الذات. فإذاً كل ما لا يتجزأ لا يتماسّ، إلا على سبيل التداخل، وكل ما لا يتماسّ إلا على التداخل، فلا يتأتى أن يتركب منه شيء أعظم منه بل جسم. فإذاً الأجزاء الغير المتجزئة لا يتأتى أن يتركب عنها مقدار ولا جسم.

وأيضاً لنفرض جزأين غير متجزئين، وضعا على جزئين غير متجزئين، وبينهما جزء غير متجزأ، إن أمكن، فنقول: إن كل شيئين يصحّ على كل واحد منهما الحركة، وليس ولا واحد منهما غير قابل للحركة، ولا يمنع أحدهما الآخر عن الحركة إلا على سبيل التصادم والتمانع، وليس بينهما تنافر في القوى يتباعدان به. فإذا لم يكن مانع من خارج، لم يكن ولا واحد منهما مانعاً للآخر عن الحركة إليه، حتى يتصادما، وكل ما كان كذلك، فليس محال أن يتحركا معاً، حتى يتصادما. والجزآن المفروضان فرضا كذلك، فليس إذاً بمحال أن يتحركا معاً حتى يلتقيا متصادمين. فلنفرض أنهما تحركا وتصادما، فإما أن يلتقيا على الجزء الأوسط، وإما أن يلتقيا على أحد الطرفين. ولا يجوز أن يلتقيا على أحد الطرفين، لأنه إن التقيا عند أحد الطرفين، فيكون أحدهما لم يتحرك، فإذاً يلتقيان على الجزء الأوسط، فإذاً يصير الأوسط متجزئاً، لأن كل واحد منهما يكون قد قطع بعضه. وقد قيل إنه غير متجزيء، وهذا خلف. ولا يبعد أن يبين من هذا أن الجزئين الثابتين متجزئان أيضاً، وذلك أيضاً خلف. وعلى هذا براهين كثيرة من جهات أخر، ومن جهة تركيب المربعات منها لمساواة الأقطار والأضلاع، ومن جهة المسامتات. فإنه من المعلوم أن كل شيء له سمت مع شيء آخر، وإن كان بوساطة ثالث، كما للشمس مع الحدّ المشترك بينها وبين الظلّ بوساطة ذي الظل، فإنه إذا تحرّك زال سمته، وكانت مسامتته مع شيء آخر. فيجب إذاً إذا تحركت الشمس جزءاً أن يكون قد زال سمتها من قِبَلِ ذلك جزأ، فيجب أن يكون ما يسامته الشمس دائراً على جسم صغير، مساوياً لمدار الشمس، ولم يكن مدار الشمس أعظم، وأن تكون حركة الظل مثل حركة الشمس.

وإن وضع ما يزول بالسمت من حركة جزء واحد، من الشمس أقلّ

من جزء، فقد انقسم. وأما مناقضة الرأي الثاني، فهو أن ذلك يمنع الحركة، إذ من المحال أن يقطع المتحرّك مسافة ذات أجزاء، إلا وقد تعدّى أنصافها وسائر أجزائها. فلنفرض متحركاً ومسافة، فنقول: إن كان أجزاء المسافة غير متناهية، فلها نصف ولنصفها نصف، وكذلك إلى غير النهاية بالفعل. وإن كان كذلك، فقد يقطع المتحرك في زمان متناهي الطرفين أنصافاً غير متناهية في أزمان متناهية. لكن التالي محال، فالمقدم محال، فإذا كانت المسافة متناهية الأجزاء علم منها أن الأجسام متناهية الأجزاء.

وههنا براهين أخر، منها أنه لا كثرة إلا والواحد فيها موجود، فإن كانت كثرة موجودة بالفعل، فالواحد بالفعل موجود فيها. والواحد بالفعل غير متجزيء بالفعل، فإذاً للجسم ذي الكثرة، أجزاء أولى غير متجزئة. فإذا أخذ منها متناهية أمكن أن يركّب، وإذا أمكن أن يركّب لم يخل إما أن لا يزداد حجماً على الواحد، فيكون كذلك حال الجميع الغير المتناهي، وأما أن يزداد حجماً، فيمكن حينئذ أن يحدث عنها جسم. وإذا أمكن أن يحدثَ عنها جسم، كان جسماً من أجزاء متناهية بالفعل، ولم يكن كل جسم مركباً من أجزاء غير متناهية. فإذاً ليس وجود الجسم المفرد، هو من أجزاء فيه متناهية بالفعل غير متجزئة ولا من أجزاء فيه غير متناهية، فإذاً ليس للجسم المفرد بالفعل جزء إلا ويحتمل التجزؤ. فإذاً إما أن ينتهي في التجزؤ في الآخرة، فيكون مركباً من أجزاء لا تتجزأ، لكن التالي كذب، فالمقدم كذب، وإما أن لا يتناهى في التجزؤ البتة، وذلك هو المطلوب.

المقالة الثانية

في لواحق الأجسام الطبيعية

أعني الحركة والسكون والزمان والمكان والخلاء والتناهي واللاتناهي والتماسّ والالتحام والاتصال والتتالي.

في الحركة

الحركة تقال على تبدّل حال قارة في الجسم يسيراً يسيراً، على سبيل اتجاه نحو شيء. والوصول بها إليه هو بالقوة لا بالفعل، فيجب من هذا أن تكون الحركة مفارقة لحال لا محالة. ويجب أن تكون تلك الحال تقبل التنقص والتزيّد، لأن ما خرج عنه يسيراً يسيراً على سبيل اتجاه نحو شيء، فهو باق ما لم ينقض الخروج عنه البتة جملة، وإلا فالخروج عنه يكون دفعة. وكل ما كان كذلك، فإما أن يتشابه الحال فيه في أي وقت من الخروج عنه فُرض، أو لا يتشابه. لكن لا يجوز أن يتشابه، لأنه لو تشابه لما كان عنه خروج البتة.

فإذاً كل ما خرج عنه يسيراً يسيراً، فهو باق غير متشابة الحال في نفسه عند الخروج عنه. وما كان كذلك، فهو قابل للتنقص والتزيّد، مثل البياض والسواد والحرارة والبرودة والطول والقصر والقرب والبعد وكبر الحجم وصغره. ولذلك قيل إن الحركة هي فعل وكمال أول للشيء الذي بالقوة، من جهة المعنى الذي هو له بالقوة. فإن الجسم الذي هو في مكان ما بالفعل، وفي مكان آخر بالقوة، ما دام في المكان الأول ساكناً، فهو بالقوة متحرك وبالقوة واصل. وإذا تحرّك حصل فيه كمال وفعل أول، وبه يتوصل إلى كمال وفعل ثان، هو الوصول لكنه ما دام له هذا الكمال، فهو بعد بالقوة في المعنى الذي هو الغرض بالحركة، وهو الوصول. فالحركة كمال أول لما بالقوة، من جهة ما هو بالقوة، فإن الحركة له من حيث هو بالقوة في مكان يقصده، لا من جهة ما هو بالفعل إنسان أو نحاس. وإذا كان كذلك، فالحركة وجودها

في زمان بين القوة المحضة والفعل المحض، وليست من الأمور التي تحصل بالفعل حصولاً قارّاً مستكملاً.

وقد ظهر أن كل حركة ففي أمر يقبل التنقص والتزيّد، وليس شيء من الجواهر كذلك. فإذاً لا شيء من الحركات في الجوهر، فإذاً كون الجواهر وفسادها ليس بحركة، بل هو أمر يكون دفعة واحدة. وأما الكمية، فلأنها تقبل التنقّص والتزيّد، فخليق أن يكون فيها حركة كالنموّ والذبول والتخلخل والتكاثف، الذي لا يزول فيه اتّصال الجسم، فإنّها من جهة ما يتزايد بها الجسم أو يتناقص، فهي من هذه الجملة عندنا، أعني جملة الحركة، في الكميّة. وقد توجد الحركة في الكيفيات فيما يقبل التنقّص والاشتداد، كالتبيض والتسوّد. وأما في المضاف، فلأن المضاف أبداً عارض لمقولة من البواقي، فهو تابع لها في قبول التنقص والتزيّد، فإذا أضيفت إليه حركة، فذلك بالحقيقة لتلك المقولة.

فأما الأين، فإن وجود الحركة فيه ظاهر جداً. وأما متى فإن وجوده للجسم بتوسط الحركة، فكيف تكون فيه الحركة؟ فإن كل حركة كما نبيّن تكون في متى، فلو كان فيه حركة، لكان لمتى متى آخر، وهذا خلف. وأما الوضع فإن فيه حركة على رأينا، خاصة كحركة الجسم المستدير على نفسه، فإنه لو توهّم المكان المطيف به معدوماً، لما امتنع كونه متحركاً، والمتحرك الحركة التي تكون في المكان لو توهّم المكان المطيف به معدوماً، لامتنع كونه متحركاً. فإذاً ليس المتحرك بالاستدارة على نفسه متحركاً الحركة التي تكون في المكان، فظاهر أنه ليس بمتحرك في شيء آخر غير الوضع، فليس إذاً متحركاً إلا في الوضع. ولا تتعجبن من قولنا إنه لو توهَم المكان المطيف به معدوماً لما امتنع كونه متحركاً، فإن لهذا من الموجودات مثالاً، وهو الجرم الأقصى، وأكثر الناس لا يرون وراءه جسماً يطيف به، وذلك هو الحق. ولا يعوقهم ذلك عن توهّمه متحركاً، وكيف وهو متحرك أبداً؟ ولأن الجسم المتحرك بالاستدارة على نفسه إذا فرض في مكان، فإما أن تباين كليته كلية المكان، أو تلزم كليّته المكان، وتباين أجزاؤه أجزاء مكانه. لكن ليس تتحرك كليته عن

المكان، لأن كليته لا تباين المكان، وما لم يباين مكانه، فليس بمتحرك في المكان فإذاً كليته تلزم المكان وتباين أجزاؤه وأجزاء المكان. وكل جسم باين أجزاؤه وأجزاء مكانه، فقد اختلفت نسب أجزائه إلى أجزاء مكانه، وكل ما اختلفت نسب أجزائه إلى أجزاء مكانه، فقد تبدّل وضعه. فهذا الجسم، قد تبدل وضعه بحركته المستديرة. وليس ههنا تبدّل حال غير هذا، فليس ههنا تبدّل غير الوضع، والوضع يقبل التنقص والاشتداد، فيقال انصب وانكس.

وأما الملك فإن تبدّل الحال فيه تبدلاً أولاً في الأين، فإذاً لا حركة فيه بالذات بل بالعرض. وأما مقولة أن يفعل، فلقائل أن يقول إنه قد يتهيأ أن ينسلخ الشيء عن انصافه بالفعل يسيراً يسيراً، لا من جهة تنقّص قبول الموضوع لتمام الفعل على هيئة واحدة، بل من جهة هيئته. ولكن ذلك إما لأن القوة إن كان فعله بالطبع جعلت تخور يسيراً يسيراً، وأما لأن العزيمة إن كان فعله بالإرادة، جعلت تنفسخ يسيراً يسيراً، وإما لأن الآلة والأداة، إن كان فعله بهما جميعاً، جعلت تكلّ يسيراً يسيراً. وفي جميع ذلك يكون تبدل الحال أولاً في القوة أو العزيمة أو الآلة ويتبعه في الفعل. وإذا كان ذلك كذلك، كانت الحركة في قوة الفاعل أو عزيمته أو الآلة أولاً، وفي الفعل بالعرض ليس فيه بالذات. على أن الحركة إن كانت خروجاً عن هيئة قارة، وليس شيء من الأفعال كذلك، فإذاً لا حركة بالذات إلا في الكم والكيف والأين والوضع.

فالحركة هي ما يتصوّر من حالِ الجسم لخروجه عن هيئة قارة يسيراً يسيراً، وهو خروج عن القوّة إلى الفعل ممتداً، لا دفعة، بل الحركة كون الشيء بحيث لا يجوز أن يكون على ما هو عليه من أينه وكمه وكيفه ووضعه، قبل ذلك ولا بعده. والسكون هو عدم هذه الصورة، فيما من شأنه أن يوجد فيه، ومثل هذا العدم يصحّ أن يعطي رسماً من الوجود، لأن ما هو معدوم بالاطلاق ليس بموجود مطلقاً، فلا يتأتّى أن يكون له وجود في شيء آخر البتة. والجسم الذي ليس فيه حركة، وهو بالقوة متحرك، لو لم يكن له

هذا الوصف الذي يصير به الجسم متميزاً عن غيره لخاصة تكون له، لكان له لذاته، ولو كان لذاته لما باينه، ولكنه يباينه، إذا تحرك. فإذاً هذا الوصف له بمعنّى مّا، فإذاً هذا العدم له معنى مّا. فإذاً لعدم الحركة فيما من شأنه أن يتحرك مفهوم في ذاته غير نفس الجسم. وإنما العدم الذي لا يحتاج الشيء في أن يوصف به إلى غير ذاته، فهو ما لا ينضاف إلى وجوده وامكانه، كعدم القرنين في الإنسان، وهو السلب في العقل والقول. وأما عدم المشي، فيه فهو حالة مقابلة للمشي توجد عند ارتفاع علة المشي وجوداً مّا بنحو من الأنحاء، وله علّة بنحو، وهو بعينه علة الوجود. ولكن عند ارتفاعه، فإنه إذا حضر فعل الوجود، وإذا غاب فعل ذلك العدم، فهو علة بالعرض لذلك العدم. فالعدم إذاً معلول بالعرض، فهو إذاً يصحّ أن يوضع موجوداً بالعرض. وهذا العدم ليس هو لا شيء على الاطلاق، بل لا شيئية مّا في شيء مّا معين بحال مّا معينة، وهو كونه بالقوة.

في أن لكل متحرّك علّة محركة غيره

نقول إن كل حركة توجد في الجسم، فإنما توجد لعلّة محركة، لأنه لو كان الجسم يتحرك بذاته وتوجد فيه الحركة بما هو جسم، فإما أن يكون لأنه جسم فقط، وإما أن يكون لأنّه جسم مّا. ولو كان لأنّه جسم فقط، لكان كل جسم متحركاً، وإن كان لأنه جسم ما، فتكون علة الحركة الخاصيّة التي لتلك الجسمية وتلك الخاصية معنى زائد على الهيولي الجسمية والصورة الجسمية، وهي قوة أو صورة أخرى غير ذلك، فتكون الجسمية تجعل فيه الحركة عن وجود تلك الخاصية فيه، فيكون مبدأ الحركة تلك الخاصية، ومبدأ قبول الحركة هو الجسم لا محالة. وأيضاً، كل حركة تعرض موجودة في الشيء منسوبة إلى قطعه مسافة أو كيفية أو غير ذلك، فإنها في الحال تعدم من حيث هي كذلك، ووجود الحركة إنما يتحصّل بأن يكون كذلك.

وليس شيء مما يوجد للشيء بذاته يعدم عنه، أو يعدم عنه ما يتعلّق بكونه، فإذاً ليس شيء من الحركات يوجد للشيء بذاته. فإذاً كل حركة فلها علة محركة، وهذه العلّة المحركة ينبغي أن يضاف أليها التحريك وحدها. ولا

يجوز أن يقال أن الجسم يحرّك نفسه بها لأنه لو كان الجسم يحرّك نفسه بها، لكان نفسه يتحرّك عن نفسه بها، فيصير محركاً ومتحركاً بحركة واحدة. ولو كان كذلك لكان شيء واحد فاعلاً وموضوعاً لفعل واحد، وهذا محال، على ما وضعناه في المبادىء والمقدمات. فإذاً الفعل مضاف إلى العلّة وحدها. وهذه العلة المحركة إما أن تكون موجودة في الجسم، فيسمى متحرّكاً بذاته، وإما أن لا تكون موجودة في الجسم، بل خارجة عنه، فيسمّى متحركاً، لا بذاته. والمتحرك بذاته إما أن تكون العلة الموجودة فيه يصحّ عنها أن تحرك تارة وأن لا تحرك أخرى، فيسمى متحركاً بالاختيار، وإما أن لا يصحّ عنها أن لا تحرّك ويسمى متحركاً بالطبع. والمتحرك بالطبع إما أن يكون بالتسخير، فتحرّكه علّته بلا إرادة، ويسمى متحركاً بالطبيعة، وإما أن يكون بإرادة وقصد، ويسمّى متحرّكاً بالنفس الفلكية.

في أنه لا يجوز أن يتحرّك الشيء بالطبيعة، وهو على حالته الطبيعية، وفي أنه ليس شيء من الحركات بالطبيعة ملائماً لذاتها

كل ما اقتضته طبيعة الشيء لذاته، فليس يمكن أن يفارقه إلا والطبيعة قد فسدت. وكل جزء من الحركة يفرض للحركة بانقسام زمان أو مسافة، فقد يمكن أن يفارق، والطبيعة لم تبطل. فكل حركة تتعين في الجسم، فإنها يمكن أن تفارق، والطبيعة لم تبطل. فليس شيء من الحركات مقتضى طبيعة الشيء المتحرك. فإذاً إن وجدت الطبيعة مقتضية للحركة، فإنها ليست على حالتها الطبيعية، وإنما تتحرك لتعود إلى الحالة الطبيعية وتبلغها، فإذا بلغتها ارتفع الموجب للحركة، وامتنع أن يتحرّك، فيكون مقدار الحركة على مقدار البعد من الحالة الطبيعية الملائمة التي فورقت بالقسر. وكل حركة بالطبيعة، فهي هرب بالطبع عن حال. وكل ما كان كذلك، فهو عن حالة غير ملائمة. فإذاً كل حركة بالطبيعة، فعن حالة غير ملائمة.

وهذه الحركة ينبغي أن تكون مستقيمة إن كانت في المكان، لأن هذه

الحركة لميل طبيعي. وكل ميل طبيعي فعلى أقرب مسافة، وكلما كان على أقرب مسافة، فهو على خط مستقيم، فهذه الحركة على خط مستقيم. فإذاً الحركة المكانية المستديرة، كالتي تكون على مركز خارج عنها، ليست عن الطبيعة. وكذلك الحركة الوضعية، وكيف تكون الحركة الوضعية بالطبيعة، وقد ثبت أن كل حركة بالطبيعة، فإنها تهرب من الطبيعة عن حالة غير طبيعية؟ والطبيعة لا تفعل بالاختيار، بل إنما تفعل أفاعيلها بالتسخير والطبع، فلا تتفنن حركاتها وأفاعيلها. فلنضع الحركة الوضعية بالطبيعة، فيكون للهرب الطبيعي عن الوضع الغير الطبيعي، وكل ما كان للهرب الطبيعي، عن شيء غير طبيعي، فإنه لا يكون فيه قصد طبيعي بالعود إلى ما فارقه بالهرب. فإذاً الحركة المستديرة الوضعية الطبيعية لا يكون فيها قصد طبيعي بالعود إلى ما فارقته، وهذا كذب. والذي أوجبه وضعنا الحركة الوضعية طبيعية، فهي إذاً غير طبيعية، فهي إذاً عن اختيار أو إرادة. وبهذا يبرهن أيضاً على الحركة المكانية المستديرة أنها ليست طبيعة، فيتبيّن أن كل حركة مستديرةليست عن قاسر، فمبدؤها نفسي، أي قوة محرّكة بالاختيار أو الارادة.

في أنه لا يمكن أن تكون حركة مكانية غير متجزئة، على ما يراه القائلون بجزء غير متجزىء، ولا في غاية السرعة ولا في غاية البطء

إن أمكن وجود حركة غير متجزئة، أمكن وجود مسافة غير متجزئة، ووجود مسافة مركبة من أجزاء لا تتجزأ، والتالي محال، كما قد تبين، فالمقدم محال. وإذا كانت الحركة مطابقة للمسافة، والمسافة تتجزأ إلى غير النهاية، فالحركة لا تنتهي في التجزئة. ونقول إن الحركة إن كانت مؤلفة من حركات لا تتجزأ، لم يجز أن تكون حركة أسرع من حركة وأبطأ من حركة، إلا والأسرع أقل سكنات والأبطأ أكثر سكنات. وإلا فليقطع جرم مّا في وقت مّا بحركة غير متجزئة مسافة مّا، فتلك المسافة إن كانت متجزئة، فالحركة عليها

متجزئة، وقد فرضت غير متجزئة، وإن كانت غير متجزئة، فالأبطأ يقطع في ذلك الزمان، إما مثلها وإما أكثر منها. فإن قطع مثلها، فليس أبطأ، وإن قطع أكثر منها، فهو أسرع. وإن قطع أقل، فقد تجزأت المسافة، وهذا كله خلف. لكن من الظاهر أن الحركة تكون أسرع من حركة وأبطأ، لا بسبب السكنات، فنحن نعلم أن السهم في نفوذه، والطائر في طيرانه، إن كانت حركاته مركبة من حركات لا تتجزأ، وهي في أنفسها لا أسرع منها، لم يخلُ إما أن تكون مركبة منها بلا تخلل سكنات، أو تكون بتخلّل سكنات قليلة جداً بالقياس إلى الحركات. فإن كان لا بتخلل السكنات، فيجب أن تكون حركة السهم والطائر مساوية لحركة الشمس المشرقية، أو أسرع منها، وهذا محال. وإن كان بتخلل السكنات، وهي أقل من الحركات، فيجب أن يكون فضل حركة الشمس عليها أقل من الضعف، لكن ليس بينهما نسبة يعتدّ بها. فإذاً ليس حركات لا تتجزأ ولا في غاية السرعة. وليست السرعة والابطاء بسبب تخلل السكنات، بل قد يكونان في نفس الحركة، وهي متصلة لشدّتها وضعفها.

في الحركة الواحدة

الحركة قد تكون واحدة بالجنس، وقد تكون واحدة بالنوع، وقد تكون واحدة بالشخص. والحركة الواحدة في الجنس هي التي تقع في مقولة واحدة أو في جنس واحد من الأجناس التي تحت تلك المقولة، مثل النمو والذبول، فإنها واحد بالجنس، أي في الكم، ومثل التسخّن والتبيّض، فإنها واحد بالجنس، أي في الكيف، والتسخين والتبريدواحد بالجنس الأقرب، لأنها في الكيفية الانفعالية. والحركة الواحدة في النوع هي التي إن كانت ذات جهة مفروضة، وكانت في نوع واحد عن جهة واحدة وإلى جهة واحدة، وفي زمان مساوٍ، مثل تبييض ما يتبيض، وتسخين ما يتسخن. وكذلك الصعود للمتصعّد والتسفل للمتسفل. ويقال حركة واحدة بالشخص، وهي التي تكون مع ذلك كله عن متحرك واحد بالشخص في زمان واحد. وتكون

وحدة هذه الحركة الشخصية هي بوجود الاتصال فيها. والحركات المتفقة في النوع لا تتضادّ، وهذا بيّن بنفسه.

في تضايف الحركات

الحركات المتضايقة يعني بها التي يجوز أن يقال لبعضها أسرع من بعض، أو أبطأ أو مساوٍ له في السرعة. ولما كان الأسرع هو الذي يقطع شيئاً مساوياً لما يقطعه الآخر في زمان أقصر، أو الذي يقطع في زمان سواء أزيد مما يقطعه الآخر. والمساوي في السرعة هو الذي يقطع في مثل الزمان مثل ما قطع الشيء، فيجب أن تكون الأشياء التي فيها الحركة، من شأنها أن يقال لها إن بعضها مساوٍ لبعض وأزيد وأنقص، إما مطلقاً مثل خط لخط، وارتفاع لارتفاع، وبياض لبياض، وإما غير مطلق. وذلك الذي هو غير مطلق هو على وجهين، إما أن يكون في القوة مطلقاً، مثل المثلّث للمربع، فإن في قوة بعض المثلثات أن يقطع سطحه أجزاء، ثم ينهدم منها مربع. وأما في القوة بحسب الوهم، مثل القوس للمستقيم، فإنه لا يجوزأن يكون قوس مساوياً لمستقيم البتة بالفعل، إذا المساوي هو الذي ينطبق على الشيء، فلا يفضل عليه، ولكنه في القوة الوهمية قد يتوهّم مساوياً له، لأنه يمكن أن يتوهّم المستدير مستقيماً، والمستقيم مستديراً. هذا، وأما أن يكون لا بالقوة ولا بالفعل، ولكن يخيّل أن نسبة شيء إلى شيء مّا مثل نسبته إلى مقابلة، مثل بياض وسواد كل واحد منهما في الغاية، أو شدة كل واحد منهما الزائدة على المتوسطة مناسبة لشدة الآخر، فكان بعد شدته أو نقصه من أحد الطرفين، كبعد الآخر عن مقابله. فالحركات المتضايفة في الحقيقة هي التي من القسم الأول المطلق، وهي التي نوع ما فيه الحركة فيهما جميعاً واحد، ثم القسم الثاني. وأما القسم الثالث والرابع، فمجازيان وأبعدهما الرابع.

في تضادّ الحركات

فنقول أولاً: إن الضدّين هما اللذان موضوعهما واحد، وهما ذاتان

يستحيل أن يجتمعا فيه، ولا يستحيل أن يتعاقبا عليه، وبينهما غاية الخلاف. وبعد ذلك فنقول: إن تضادّ المتحركين لا يوجب بين الحركات تضاداً، وليس تضاد الحركات هو أن المتحركين متضادان، فإنه قد تتحرك أشياء متضادة حركة واحدة بالنوع، كما قد يتحرّك حار وبارد حركة واحدة بالنوع. ولو كان تضادّ الحركات لأنها عن متحركات متضادة، لما كان شيء من الأضداد يتحرّك حركة واحدة. فإذاً تضادّ المتحركين ليس هو الموجب لتضادّ الحركتين. وأيضاً لو كان تضاد الحركتين لأجل تضاد المتحركين، بأن يكون حقيقة تضادّهما هو تضاد المتحركين، لكان كل حركتين متضادتين عن ضدين، وذلك كذب، لأن بعض الأشياء يوجد هو بعينه متحركاً حركتين متضادتين، لوجود حد التضاد لهما، وذلك كشيء واحد يبيضّ مرة ويسودّ أخرى، ويعلو تارة ويسفل أخرى. فليس إذاً تعلق حقيقة التضاد في الحركات المتضادة بتضادّ المتحركات، ولا أيضاً بالزمان، لأن الحركات كلها تتفق في نوع الزمان.

فإذ قلنا: ليس شيء من زماني حركتين مختلفتين بمختلفين، وكلما تتضادّ به الحركتان مختلفتان، لزم أن الزمان لا تتضادّ به الحركات. فتبين أن الزمان لا يوجب البتة تضاداً في الحركات، ولا يكون به التضاد في الحركات. ولا أيضاً تضادّ الحركات هو لتضاد ما فيه التحرك، لأنه قد توجد حركتان متضادتان تسلكان مسافة واحدة، أو طريقاً واحداً بين كيفيتين متضادتين، بل تضادّ الحركات هو بتضادّ الأطراف والجهات، إذ كانت الحركات إنما تختلف، إما في جهاتها وإما في هيئة ما فيه تتحرّك، وإمّا في المحرك لها والمتحرك بها، أو الزمان. فإذا ثبت هذا، فنقول: إن الحركة المستقيمة لا تضادّ الحركة المستديرة المكانية لأنهما لا يتضادّان في الجهات. وكل حركتين متضادّتين، فهما متضادّتان بالجهات، وإنما قلنا إن الحركات المستقيمة لا تضادّ المستديرة في الجهات، لأن المستديرة لا جهة فيها بالفعل، لأنها لا نهاية لها بالفعل، لأنها متصلّ واحد. ثم إن فرض جهتان وطرفان مشتركان للمستقيم والمستدير، كان توجه المستدير إليهما جميعاً بالسواء. وكلّما فرض جهتان متضادتان للضدين، امتنع أن يكون توجّه أحدهما إليهما بالسواء. ونقول: إنه لا تضادّ فيها بين الحركات المستديرة، لأنها لا تختلف في النهايات، وكل حركتين

متضادتين فمختلفتان في النهايات، بل متضادتان. ولكن قد يمكن أن يتوهّم تخالف المأخذ فيها تضاداً، وذلك غير حق، لأنه إذا فرض في المدار مأخذ جهتين مختلفتين، كان معناه أن إحدى الجهتين هي من نقطة إلى أخرى، والأخرى من الأخرى إلى الأولى. ولكن أيهما أخذ الاتجاه في الحركة عليه من نقطة إلى أخرى، كان ذلك الاتجاه في الحركة في باقي المدار يفعل خلاف ما فعل في الأول. والحركتان اللتان يفعلان أحدهما في مدار ما اتجاهاً من نقطة إلى أخرى، وتفعل الأخرى في ذلك المدار اتجاهاً من النقطة الأخرى إلى الأولى، فإن كان كل واحد منهما يفعل بعد ذلك في ذلك الاتجاه بعينه ما فعلت الأخرى. ولكن يقع فعل كل واحد منهما المشابه لفعل الآخر في جزئين مختلفين من المدار، وكل واحد منهما مشابه فعله فعل الآخر، ولكن يختلفان باختلاف جزئي المدار، واختلاف جزئي المدار ليس اختلافهما إلا بالعدد فقط.

وكل اختلاف موجب للتضاد، فليس هو اختلاف قرن بالعدد فقط، فإذاً اختلاف جزئي المدار ليس اختلافاً يوجب التضاد. وليس ههنا إلا هذا الاختلاف، فليس إذاً اختلاف هذه الجهات موجباً للتضاد. فإذاً إن أمكن أن تتضادّ الحركتان المكانيتان، فهما المستقيمتان، فبيّن أنهما الآخذتان في خط واحد، المختلفتان في المبدأين والجهتين، فضدّ الهابطة الصاعدة، وضدّ المتيامنة المتياسرة. وهذا التضادّ غير متعلق بنفس الطرفين، بأن يتعيّنا، بل بجهتيهما. ولو كان تعين الطرفين موجبه، لما كان تضادّ إلا عند موافاة النقط الغائبة. ولو كان كذلك، لما كان التضادّ إلا عند انتهاء الحركات، ولو كان كذلك لما كان بين الحركات الموجودة تضاد. ولكن بين الحركات تضاد موجود، كما نبيّن، فإذاً ليس التضادّ بينهما للوصول إلى النهايات المتضادة، بل للاتجاه إليها.

وأمّا بيان أن في الحركات الموجودة تضاداً موجوداً، فلأنه قد توجد حركتان لا تجتمعان معاً، وهما مستقيمتان، ويتأتى أن يتعاقبا على الموضوع، وكلاهما ذاتان. ثم قد يوجد فيهما ما يتخالف خلافاً لا يمكن أن يكون بين حركتين خلاف فوقه، وهما المتخالفتان في الاتجاه إلى ضدّين عن ضدين، ومنها ما يتخالف خلافاً ليس بالغاية، وهما المتخالفتان في الاتجاه، لا على ذلك

الوجه. وكل شيئين على الصفة الأولى، فمتضادان، فإذاً في الحركات المستقيمة تضاد. وهذا برهان يدلّ على الحد أيضاً. ولنختم ههنا القول في الحركات المتضادة، ولننقل ما مثلّناه في الحركات المستقيمة إلى غيرها.

في التقابل بين الحركة والسكون

قد بيّنا أنا نعني بالسكون عدم الحركة، فيما من شأنه أن يتحرك، فيكون التقابل بينهما أعني الحركة والسكون تقابل العدم والملكة. فيكون السكون المطلق مقابلاًللحركة المطلقة، والسكون المعين مقابلاً للحركة المعينة. فقد قالوا: إن السكون في المكان المعيّن عدم الحركة فيه للشيء الذي يتأتى أن يتحرك فيه، بأن يفارق ذلك السكون. وليس عدم أية حركة اتفقت بسكون. فإنه لو كان عدم أي حركة اتفقت سكوناً، لكان أيضاً عدم حركة تتوهّم للجسم في مكان خارج سكوناً، حتى لو كان متحركاً، لا في ذلك المكان، كان ساكناً. فإذاً ليس أي عدم اتفق هو السكون بل العدم المقابل، وهو السكون في المكان الذي يتأتى فيه الحركة. والحركة في المكان بعينه مفارقة للمكان بعينه، وكل مفارقة للمكان، فبالحركة عنه لا بالحركة إليه. فإذاً السكون في المكان المقابل إنما يقابل الحركة عنه لا الحركة إليه، بل ربما كان هذا السكون استكمالاً لها. وفي هذا كلام يليق بالمبسوطات.

في الزمان

كل حركة تفرض في مسافة على مقدار من السرعة، وأخرى معها على مقدارها من السرعة وابتدأتا معاً، فإنهما يقطعان المسافة معاً. وإن ابتدأت أحداهما ولم تبدأ الأخرى، ولكن انتهيتا معاً، فإن إحداهما تقطع دون ما تقطع الأولى. وإن ابتدأ مع السريع بطيء، واتفقا في الأخذ والترك، وجد البطيء قد قطع أقل، والسريع قد قطع أكثر. وإذا كان ذلك كذلك، كان بين أخذ السريع الأول وتركه امكان قطع مسافة معينة بسرعة معينة وأقل منها ببطء معين، وبين أخذ السريع الثاني وتركه امكان أقلّ من ذلك بتلك السرعة

المعينة، فيكون هذا الامكان طابق جزءاً من الأول، ولم يطابق جزءاً متقضياً، وكان من شأن هذا الامكان التقضي، لأنه لو ثبت للحركات بحال واحدة، لكان يقطع المتفقات في السرعة أيّ وقت ابتدأت وتركت مسافة واحدة بعينها، ولما كان امكان أقل من امكان. وإذا كان ذلك كذلك، وجد في هذا الامكان زيادة ونقصان ويتعيّنان. وإذا كان ذلك كذلك، كان هذا الامكان ذا مقدار يطابق الحركة، وفيه تقع الحركة بأجزائها، التي لها من المسافة. فإذاً ههنا مقدار للحركات مطابق لها، وكل ما طابق الحركات، فهو متصلّ ومتقضي الاتصال متجدده. فإذاً هذا المقدار متصلّ ومتقضّي الاتصال متجدّده، فإن هذا المقدار مدة أي متصلّ على سبيل التقضّي. وهذا المقدار وجوده في مادة، لأنه يوجد منه جزء بعد جزء. وكلّ ما كان كذلك، فكل جزء يفرض منه حادث، وكل حادث ففي مادة، كما قيل في المبادىء، أو عن مادة. وليس هذا عن مادة، لأن مجموع المادة والصورة لا يحدثان حدوثاً أولياً، بل الهيئة والصورة، فهو إذاً مقدار في مادة. وكل مقدار يوجد في مادة وموضوع، فإما أن يكون مقداراً للمادة أو لهيئة فيها. ولكن ليس هذا المقدار للمادة، لأنه لو كان مقداراً للمادة بذاتها، لكان بزيادتها زيادة المادة. ولو كان كذلك لكان كل ما هو أسرع أكبر وأعظم، والتالي باطل، فالمقدم باطل، فإذاً هو مقدار للهيئة.

وكل هيئة إما قارة وإما غير قارة، فهو إذاً إما مقدار هيئة قارة أو هيئة غير قارة، لكن ليس مقدار هيئة قارة، فإن كل هيئة قارة فرض لها مقدار، فإما أن تكون مع تمام مقدارها في المادة، أو لا تكون. ولكن ليست تكون هذه الهيئة مع تمام مقدارها في المادة، لأن كل هيئة هكذا، فإنه يظهر في المادة زيادة بزيادتها ونقصان بنقصانها، وليست الحركة كذلك. وأيضاً، لا تكون بتمام مقدارها في المادة، لأنها تبقى مع الزيادة خارجة عن المادة، وليس شيء من هيئات المواد كذلك، فهذا محال. فإذاً ليس هذا المقدار مقدار هيئة قارة، فهو إذاً مقدار هيئة غير قارة، وهو الحركة. ولهذا لا يتصور الزمان إلا مع الحركة، ومتى لم يحسّ بحركة لم يحس بزمان، مثل ما قيل في قصّة أصحاب الكهف. وهذا المقدار غير مقدار الجسم، لما قيل، وغير مقدار المسافة، لأنه لو

كان مقدار المسافة، لكان سلوكه وسلوك هذا المقدار واحداً. ولو كان كذلك، لكانت الحركات المتفقة في مسافة واحدة بعينها في السرعة والبطء، ولم تكن الحركات المختلفة في السرعة والبطء تقطع في هذا المقدار مسافات مختلفة، كما قيل. وليس هو نفس السرعة والبطء، لأنه قد يتساوى سريعان وبطيئان في السرعة والبطء، ويختلفان في هذا المقدار، كما تعلم. فإذاً هو مقدار خارج عن هذه، وهو بحيث لو فرضت الحركة معدومة أصلاً، لم ينازع في أن موجودها كان يقدر أن يخلق حركة أو حركاتٍ قبل الأولى، تنتهي مع بداية الأولى، ولها مقدار، وإنه لم يمكن أن يخلق معها مطابقاً لها في المبدأ والمنتهي ما هو أعظم منها، مع امكان خلق ما هو أعظم منها، وينتهي معها بلا شريطة.

وإذا كان كذلك، عرف امكان وقوع حركتين مختلفتين في العدم، فكان هناك امكانان. فلا يخلو امّا أن يكونا معاً، أو لأحدهما تقدّم. لكن ليسا معاً لأنهما لو كانا معاً، لكانت الحركتان العظمى والصغرى يمكن أن يقعا معاً، وذلك محال. فإذاً أحدهما يكون قد تقدم والآخر لحقه، فطابق بعضاً منه. وكل شيئين هذه صورتهما، فهما مقداران، فإذا الامكان المقدّر ومقداره واحد عند عدم الأشياء كلها، وهما كما قيل من الأشياء التي في موضوع، وعن وجود الحركة فيه. وكل ما كان كذلك، وجد مع وجوده الموضوع والحركة وقد فرضا معدومين. هذا خلف.

فإذاً الزمان ليس محدثاً حدوثاً زمانياً، بل حدوث ابداع، لا يتقدّمه محدثه بالزمان والمدة، بل بالذات. ولو كان له مبدأ زماني لكان حدوثه بعد ما لم يكن، أي بعد زمان متقدم، فكان بعداً لقبل غير موجود معه، فكان بعد قبل وقبل بعد، فكان له قبل غير ذات الموجود عند وجوده. وكل ما كان كذلك، فليس هو أول قبل، وكل ما ليس أول قبل، فليس مبدأ للزمان كله، فالزمان مبدع أي يتقدّمه باريه فقط. ومعنى المحدث الزماني أنه لم يكن، ثم كان، ومعنى لم يكن أنه كان حال هو فيه معدوماً، وذلك الحال أمر قد وجد وتقضّي. فإنه إن كان معنى لم يكن عدماً، لا في وقت معين ماض،

بل عدم بالقياس إلى لا وجود. فإن القديم أيضاً ليس هو موجوداً في اللاوجود، بل هو في كثير من الموجودات غير موجود، مثل أنه غير موجود في الحركة، ولا في الاستحالة، ولا في التغيير، وليس أنه غير موجود في شيء، وأنه غير موجود شيئاً واحداً، كما أنه ليس معنى أنه ليس في شيء وأنه ليس شيئاً واحداً. فإذاً الزمان غير محدث حدوثاً زمانياً، والحركة كذلك.

وسنبين أنه ليس كل حركة كذلك، بل المستديرة فقط، وضعية كانت أو مكانية. فإذاً هوية هذا المقدار الذي للحركة هي أنه لحركة مستديرة، وبها تعلقه الذاتي. ولو كان تعلقه الذاتي الذي بالهيئة الغير القارة في المادة، كما نبين، إنما هو بما كان هيئة غير قارة، وكانت غير المستديرة، لعدمت في زمان، وذلك كما بان محال. فإذاً الزمان مقدار للحركة المستديرة، من جهة المتقدم والمتأخر، لا من جهة المسافة. والحركة متصلة، فالزمان متصلّ لأنه يطابق المتصلّ، وكل ما يطابق المتصلّ، فهو متصلّ. فإذاً الزمان يتهيأ أن ينقسم بالتوهّم لأن كل متصلّ كذلك، فإذا قسم ثبتت له في الوهم نهايات، ونحن نسمّيها آنات. وكما أنه قد يمكن أن تتقدر هيآت قارّة في المادة كثيرة العدد بمقدار واحد قارّ، كذلك قد يمكن أن تتقدّر هيئات غير قارّة كثيرة العدد بمقدار واحد غير قار، أعني بزمان واحد، فيكون ذلك الزمان أولاً لشيء منها، وثانياً لها في تقدّرها به بالمطابقة، وتكون تلك الحركة علّة لتقدير سائر الحركات، ومحركها علة لها ولمقدارها، ولتقدير سائر الحركات. وليس كل ما وجد مع الزمان فهو فيه، فإنّا موجودون مع البرّة الواحدة، ولسنا فيها. بل الشيء الموجود في الزمان، أما أولاً فأقسامه، وهو الماضي والمستقبل، وأطرافه، وهي الآنات. وأما ثانياً فالحركات، وأما ثالثاً فالمتحركات، فإن المتحركات في الحركة، والحركة في الزمان، فتكون المتحركات بوجه ما في الزمان. وكون الآن فيه ككون الوحدة في العدد، وكون الماضي والمستقبل فيه، ككون أقسام العدد في العدد، وكون المتحركات فيه ككون المعدودات في العدد. فما هو خارج عن هذه الجملة، فليس في زمان، بل إذا قوبل مع الزمان واعتبر به، فكان له ثبات مطابق لثبات الزمان، وما فيه، وسميت تلك الإضافة وذلك الاعتبار دهراً له، فيكون الدهر هو المحيط بالزمان. وكما أن

كل متصلّ من المقادير الموجودة قد يفصل، فيقع عليه العدد، فلا عجب لو فصل الزمان بالتوهّم فجعل أياماً وساعات، بل سنين وشهوراً، فذلك إما بمراد المتوهّم، وإما باعتبار مطابقة عدد الحركات له.

في المكان

يُقال مكان لشيء يكون فيه الجسم فيكون محيطاً به، ويقال مكان لشيء يعتمد عليه الجسم فيستقر عليه. والمكان الذي يتكلم فيه الطبيعيّون هو الأول، وهو حاوٍ للمتمكن، مفارق له عند الحركة ومساوٍ له، لأنهم يقولون لا يتأتّى أن يوجد جسمان في مكان واحد. فإذا كان كذلك، فينبغي أن يكون خارجاً عن ذات المتمكن، لأن كل شيء في ذات المتحرك، فلا يفارقه المتحرك عند الحركة، وقد قيل: إن كل مكان مباين للمتحرك عند الحركة. فإذاً ليس المكان شيئاً فيالمتمكّن.

وكل هيولى وكل صورة، فهي في المتمكن، فليس إذاً المكان بهيولى ولا صورة، ولا الأبعاد التي يدّعي أنها مجردة عن المادة، بمكان الجسم المتمكن، لا مع امتناع خلوّها، كما يراه بعضهم، ولا مع جواز خلوّها، كما يظنه مثبتو الخلاء. وأقول أولاً: إنه إن فرض خلاء خال، فليس هو لا شيئاً محضاً، بل هو ذات وكم وجوهر، لأن كل خلاء خال يفرض، فقد يوجد خلاء آخر أقل منه وأكثر، ويوجد متجزئاً في ذاته. والمعدوم واللاشيء ليس يوجد هكذا، فليس الخلاء لا شيئاً. وأيضاً، كل ما كان كذلك فهو كم، فالخلاءكم. وكل كم، فإما منفصل وإما متصل، والخلاء ليس بمنفصل، لأن كل منفصل، فإما أن يكون الانفصال عرض له، أو يكون لذاته منفصلاً. وكل ما عرض له الانفصال، فهو متصلّ بالطبع، وإن كان منفصلاً لذاته، فهو عدم الحد المشترك بين أجزائه. وكل ما كان كذلك، فكل واحد من أجزائه لا ينقسم، وكل ما كان كذلك، فليس يمكن أن يقبل في ذاته متصل الأجزاء. فإذاً الخلاء ليس بمنفصل الذات، فهو إذاً متصل الذات، كيف لا وقد يفرض مطابقاً للملاء في مقداره. وكل ما كان كذلك، فهو مطابق للمتصلّ، وكل ما

طابق المتصلّ، فهو متصل، فالخلاء إذاً متصل. وأيضاً، الخلاء ثابت الذات، متصلّ الأجزاء منحازها في جهات، وكل ما كان كذلك، فهو كم ذو وضع، فالخلاء كم ذو وضع. وأيضاً، الخلاء يوجد فيه خاصية البعد وقبول الانقسام الوهمي، من أي جانب وأي امتداد كان في الجهات كلها، وكل ما كان كذلك، فهو ذو أبعاد ثلاثة، فالخلاء ذو أبعاد ثلاثة، ذو وضع. وكأنه جسم تعليمي مفارق للمادة. فنقول: إن كون الخلاء كما ذا وضع وأبعاد ثلاثة، إما أن يكون له لذاته أو لشيء، الخلاء حل فيه، أو لشيء هو حلّ في الخلاء، وهو مقدار موضوعه الخلاء. ولا يجوز أن يكون لشيء حلّ فيه الخلاء، لأنه يكون ذا مقدار غير الخلاء وكل ما كان كذلك، فهو ملاء، فذلك الشيء ملاء، فيكون الخلاء حل في الملاء. وهذا باطل محال، لأنه يلزم أن يكون الخلاء ملاء. ولا أيضاً لشيء حلّ في الخلاء فقدّره، فيكون ذلك المقدار في محلّ لا يفارقه، ويكون مجموعهما جسماً، ويكون الخلاء مادة وجزءاً من حقيقة الملاء، وهذا كله محال. وأيضاً، الخلاء حينئذ إما أن يكون هو الموضوع لذلك المقدار، أو يكون الموضوع والمقدار جزئين من الخلاء. فإن كان الخلاء موضوعاً لذلك المقدار، فإذا رفع المقدار في التوهّم، كان الخلاء وحده بلا مقدار، ولا امكان لمطابقة الأجسام. فيكون حينئذ الخلاء وحده ليس خلاء وحده، وإن بقي متقدّراً في نفسه، فهو مقدار بنفسه، لا لمقدار حلّه. وإن كان الخلاء مجموع مادة ومقدار، فالخلاء جسم، وهذا محال.

فبيّن أنه يجب أن يكون الخلاء، إن كان موجوداً ومقداراً، أن يكون مقداراً لذاته. وكل ما هو مقدار لذاته، لا يخلو في نفسه إما أن يكون متصلاً لذاته، أو متصلاً لهيئة جعلته متصلاً. ولكن ليس متصلاً لهيئة جعلته متصلاً، لأن ما كان كذلك فكميّته بغيره، وليس شيء مما هو مقدار بذاته، كميته بغيره. فإذاً ليس شيء مما هو مقدار بذاته كذلك، فإذاً كل ما هو مقدار بذاته، فهو متصل بذاته، وكل متصل بذاته، فإنه لا ينفصل ما دام ذاته موجوداً. فإذاً كل مقدار بذاته، فإنه لا ينفصل ما دام ذاته موجوداً. فإذاً، إذا وجد انفصال، فأما أن يكون الانفصال حلّ فيه، وذلك محال، أو يكون حلّ

في مادة قارنته، وعدم ذاته عند حلوله فيه، وهو الباقي. وكذلك نقول في السطح والخط والجسم الذي من الكم، وكل ما كان معه مادة يعرض له الانفصال بعد وجود الاتصال فيه، فهو مقدار في مادة. فإذاً حيث وجد انفصال فهناك مادة، فالخلاء إن وجد فيه انفصال، فله مادة، فهو إذاً جسم طبيعي. وإن فرض أن الخلاء يعدم عنه ورود الانفصال عليه، فعلى ماذا ورد الانفصال؟ لأن الشيء لا يرد على المعدو، ولا يرده المعدوم. ولا يُعارض هذا بالمقدار الجسماني، وأنه ينفصل، لأنا سنبيّن في موضعه أن ذلك الانفصال اعدام لذلك المقدار، وأنه يحلّ محله، وليس هو بقابل وإنما عرض للمادة. ونقول الآن: إن الخلاء ليس له مادّة وكل قابل للانفصال فله مادة، فإذاً الخلاء لا ينفصل.

ونقول من رأس أيضاً إن امتناع تداخل بعدين بين جسمين، بأن يكون مثلاً مكعب ويفرض آخر مساو له، ثم يتداخلان وهما ثابتا الذات، حتى يستغرق كل واحد منهما الآخر من غير تفكك، أمر محال مشاهد، اللهم إلا أن نفرض أحدهما معدوماً، ويخلفه الآخر في حيز. فإما أن يكون امتناع التداخل واقعاً بين المادّتين من الجسمين أو يكون بين البعدين، أو يكون بين البعد والمادة، أو يكون بين كل واحد منهما مع كل واحد منهما. فأقول: إنه لا تمانع بين المادتين، لأنهما إن تمانعا، فإما أن يتمانعا لذاتيهما، أو لأجل تمانع البعدين. فإن كان لأجل تمانع البعدين، فالبعدان هما المتمانعان عن التداخل بالطباع لا المادتان. فإن تمانعا لذاتيهما، لا لأجل البعدين، فذلك محال، لأنه قد يتأتّى أن يوجد جسم متصل، هو واحد بالفعل وذو مادة واحدة بالفعل، فينفصل فيصير لا محالة ذا مادتين، ثم يتصل فتصير المادتان واحدة. وإلا فهما اثنان مختصّان بذاتين قائمتين. وإذا كان كذلك، كان لكل واحد منهما مقدار مفارق لمقدار الآخر منفصل الذات عنه، فلم يكن متصلاً، وقد فرض متصلاً. فإذاً لا يمتنع تصيّر المادتين واحدة بلا تمايز في الوضع إلا من جهة أبعادهما، لا من جهة ذاتيهما. وكل شيئين اتحدا ولا تمايز بينهما في الوضع، بل وضعهما واحد وتلاقى ذاتاهما بنفسيهما لا بمقدار لهما، فإنه بنفسيهما لا يبقى لهما شيء غير متلاق. فإذا لم يكن كذلك فمقداره يمنعه والمقدار هو المانع عن

ذلك، لا طبيعة المادة، وإنما كلامنا في طبيعتها. فإذاً المادتان بما هما مادتان، لا يتمانعان عن الملاقاة بالأسر، فإنا لا نعني بالتداخل الذي بمعنى السلب، بل الذي بمعنى العدول، وهو وجوب الانحياز والتفرد بالحيّز. وهذا المعنى غير مقول بالذات على ما ليس له في ذاته حيّز. فمن المستحيل أن يقال إن المادتين يتميزان بالحيّز وليستا بمتحيزتين بذاتيهما، بل الصواب أنه لا يمتنع عليهما التداخل بهذا المعنى، إذ لا تتميزان بالحيز. وهذا النظر هو نظر في ذاتيهما.

فإذاً التمانع عسى أن يكون بين ذات المادة والبعد، وهذا أيضاً محال، لأن المادة ذاتها تلاقي البعد وتتقدّر به، ويسري كلّيته في كلّيتها. فهي إذاً إما أن تمانع بذاتها لمداخلة البعد، وقد قيل لا تمانع، أو تمانع بسبب البعد الذي فيها. فإن مانعت ببعدها، فبعدها هو السبب. فإذاً إن مانعت مانعت بذاتها، ولكن ذلك محال. فإذاً ليس التمانع بين الأبعاد والمواد، فبقي إذاً أن التمانع إنما هو بين الأبعاد، وليس ذلك لأجل المادّتين ولا لأجل البعد والمادة. فإذاً ذلك لأجل طباع البعدين. فإذاً الأبعاد تأبى التداخل وتوجب المقاومة والتنحّي عن نفوذ المندفعات فيها، إن قويت على الاندفاع. ولأن البعد إذا داخل بعداً غيره، فإما أن يكونا جميعاً موجودين، أو يكونا كلاهما معدومين. أو يكون أحدهما موجوداً والآخر معدوماً. فإن كانا كلاهما موجودين، فهما أزيد من الواحد. وكل ما هو أزيد من آخر، وهو عظيم فهو أعظم منه، فمجموع البعدين المتداخلين أعظم من الواحد. وإن كان البعد هو الامتداد، فكيف يكون امتدادان في امتداد واحد في جهة واحدة. وبماذا يتغايران حتى يكون أحدهما داخلاً والآخر مدخولاً فيه؟ وإن عدما جميعاً، فليس إذاً مداخلة، وإن وجد أحدهما وعدم الآخر فليس أيضاً مداخلة ولا قابل ولا مقبول، بل إما المتمكن موجود لا في أبعاد الخلاء، وإما الخلاء موجود ولا متمكّن فيه، وكلا هذين محال. فإن المتمكّن لا يعدمه التمكن، ولا المكان يعدمه المتمكن.

فبيّن من هذه الأصول أن الخلاء لا حركة فيه، لأنه إذا تحرك فيه شيء

فإما أن يداخل بُعده بُعده، وقد قيل إن ذلك محال، وإما أن يتحرك بأن يغلبه، إذا مانعه بالنفوذ فيه، وقد قيل إن ذلك محال أيضاً. فإذاً لا حركة في الخلاء، وكذلك لا سكون فيه.

وأقول: لا وجود للخلاء ولا لمقدار ليس في مادة، لأنه إما أن يكون متناهياً، وإما أن يكون غير متناه. لكنه لا وجود لمقدار غير متناه، وسيرد عليك استقصاء بيانه من بعد. وقد يمكننا أن نوضح ذلك بعجالة بيان، فنقول: لتكن حركة مستديرة في خلاء غير متناه، إن أمكن أن يكون خلاء غير متناه. وليكن الجسم المتحرك مثل كرة أ ب جـ د المتحركة على مركزها، ولنتوهّم في الخلاء الغير المتناهي خط ط ح، ولكين هـ جـ من المركز إلى جهة من المحيط، لا يلاقي خط ط ح من جهة ح وإن أخرج بغير نهاية. لكن الكرة إذا دارت صارت هذا الخط، بحيث يقاطعه ويجري عليه، وينفصل عنه، فيكون الالتقاء والانفصال بمسامتة نقطتين لا محالة. وليكونا ك ول، لكن نقطة م تسامته قبل نقطة ك أول نقطة تسامت، هذا خلف. لكن الحركة المستديرة موجودة، فالخلاء ليس بلا نهاية، والخلاء إن وجد كن مقداراً متناهياً، وكل مقدار متناه فهو مشكل. فإذاً الخلاء مشكل ويكون شكله له، إن وجد، إما بما هو مقدار أو لسبب آخر. ولكن لا يجوز أن يوجد شكل للمقدار بما هو مقدار، وإلا لكان كل مقدارين على شكل واحد أيّ مقدارين كانا.

فإذاً بسبب مّا يتشكل، وذلك السبب إما قوة فيه طبيعية أو قوة قسرية عن خارج. فإن كانت قوة طبيعية، فإما أن يكون طباع المقدار يقتضي أن يكون له مثل تلك القوة أو لا يقتضي. فإن كان يقتضي، فكل المقادير شكلها واحد. فإذاً تلك القوة ليس يقتضيها ذاته، وكل ما كان كذلك أمكن أن يرفع عن الشيء، فتلك القوة يمكن أن يرفع عن المقدار المفارق، أعني الخلاء، فتترك ذلك الشكل. ولكن لا يتأتي أن يبقى بلا شكل، فإذاً يأخذ

شكلاً آخر لا محالة، فيكون قد تمدد واندفع عن هيئة إلى أخرى. وكل ما كان كذلك، فهو قابل للانفصال، وقد قيل ليس كذلك. فإذاً الخلاء ليس شكله بقوة طبيعية فيه، فهو إذاً عن خارج، فهو إذاً قابل للتمديد والتقطيع، وقد قيل ليس كذلك، هذا خلف. فإذاً ليس له شكل أصلاً؛ وقد قيل أن له شكلاً ضرورة، وهذا خلف، والذي أوجبه وضعنا وجود الخلاء. فإذاً الخلاء غير موجود أصلاً، وهوكاسمه، كما قال المعلم الأول. ولنرجع الآن ونقول: قد اتّضح كل الاتضاح أن المكان لا هو هيولى الشيء، ولا هو صورته، وأنه لا خلاء البتة. فإذاً المكان شيء غير ذلك، وهو شيء فيه الجسم، فإما أن يكون على سبيل التداخل، وإما أن يكون على سبيل الإحاطة. وقد اتضح مما ذكرنا امتناع التداخل. فإذاً أقول: من قال إن المكان هو الأبعاد التي بين غايات الجسم المحيط قول كاذب جداً، وأنه ليس بين الغايات شيء غير أبعاد المتمكّن. فإذاً ذلك على سبيل الإحاطة. وقد قيل إن المكان مساوٍ، فإما أن يكون مساوياً لجسم المتمكّن، وقد قيل أنه محال، وإما أن يكون مساوياً لسطحه، وهو الصواب. ومساوي السطح سطح، فالمكان هو السطح المساوي لسطح المتمكّن، وهو نهاية الحاوي المماسة لنهاية المحوي. وهذا هو المكان الحقيقي. وأما المكان الغير الحقيقي، فهو الجسم المحيط، وليكن هذا غاية كلامنا في المكان.

في النهاية واللانهاية

أقول إنه لا يتأتى أن يكون كم متصل موجود الذات ذو وضع غير متناه، ولا أيضاً عدد مرتّب موجود معاً غير متناه. وأعني بمترتّب الذات أن يكون بعضه أقدم من بعض بالطبع في ذاته.

ولنبرهن أنه لا يتأتى أن يوجد مقدار ذو وضع غير متناه، لأنه إما أن يكون غير متناه من الأطراف كلها، أو غير متناه من طرف. فإن كان ذلك المقدار مع ذلك الجزء شيئاً على حدة، وبانفراده شيئاً على حدة، ثم نطبق بين الطرفين المتناهيين في التوهّم، فلا يخلو إما أن يكونا بحيث يمتدان معاً متطابقين في الامتداد، فيكون الزائد والناقص متساويين، وهذا محال. وأما أن

لا يمتدّ بل يقصّر عنه، فيكون متناهياً، والفضل أيضاً كان متناهياً، فيكون المجموع متناهياً، فالكل متناه. وأما إذا كان غير متناه من جميع الأطراف، فلا يبعد أن يفرض فيه مقطع تتلاقى عليه الأجزاء، ويكون طرفاً ونهاية، ويكون الكلام في الأجزاء أو الجزئين كالكلام في الأول. وبهذا يتأتى البرهان على أن العدد المترتّب الذات الموجود بالفعل متناه، وأن ما لا يتناهى بهذا الوجه هو الذي إذا وجد ففرض أنه يحتمل زيادة ونقصاناً، وجب أن يلزم ذلك محال.

وأما إذا كانت الأجزاء لا تتناهى، وليست معاً، وكانت في الماضي والمستقبل، فغير ممتنع وجودها واحداً قبل آخر، أو بعده لا معاً، أو كانت ذات عدد غير مترتب في الوضع ولا الطبع، فلا مانع عن وجوده معاً، ولا برهان على امتناعه، بل على وجوده برهان. أما من القسم الأول، فإن الزمان قد ثبت أنه كذلك، والحركة كذلك. وأما من القسم الثاني، فيثبت لنا ضرب من الملائكة والشياطين لا نهاية لها في العدد، كما سيلوح لك الحال فيه، وجميع هذا يحتمل الزيادة عليه، ولا يفيد احتماله إياها جواز الانطباق. ولأن ما لا ترتيب له في الوضع أو الطبع، فلن يحتمل الانطباق، وما لا وجود له معاً، فهو فيه أبعد. وأما السبيل التي يسلكها الناس في نفي اللانهاية في الماضي، فكلها إما من ذائعات محمودة، وإما من مقدّمات سوفسطائية، وليس شيء منها ببرهاني.

والأشياء التي يمتنع فيها وجود الغير المتناهي بالفعل، فليس يمتنع فيها من جميع الوجوه. فانا نقول أن العدد لا يتناهى والحركات لا تتناهى، بل لها ضرب من الوجود، وهو الوجود بالقوة، لا القوة التي تخرج إلى الفعل، بل القوة بمعنى أن الأعداد تتأتى أن تتزايد، فلا تقف عند نهاية أخيرة ليس وراءها مزاد. ولنزد هذا بياناً، فنقول أنه يقال أن غير المتناهي إما بالقوة أو بالفعل، وإما في الوجود وإما في التناهي. والذي بحسب الوجود، إما أن تعتبر كليته، أو يعتبر كل واحد من أجزائه، ثم كليته لا بالقوة ولا بالفعل موجودة. وأما كل واحد من أجزائه، فإما أن يعتبر أن كل واحد منهايوصف بأنه بالقوة وقتاً معيناً، أو كل وقت، أو أن الكلية توصف بأن لها دائماً بعضاً موجوداً بالقوة،

أو أن كل واحد يوصف بأنه بالقوة وقتاً مّا. أما أن كل واحد من المعدومين فيه بحسب وقت معين وجوده بالقوة، وليس كل واحد منه موصوف بأنه موجود بالقوة وقتاً مّا، وليس يصحّ ذلك بالفعل، فهو قول صحيح. وأما أن كل واحد يوصف بأنه بالقوة كل وقت، فهو ظاهر البطلان. وأما أن الكلية له قد يكون منها دائماً شيء بالقوة، فهذا يصح من جهة، ويبطل من جهة. أما جهة بطلانه، فلأنه لا كلية له، وأما جهة صحته، فلأن الطبيعة المعقولة التي تفرض لها آحاد تحمل عليها، يصحّ أن يقال إن مما يحمل عليه تلك الطبيعة دائماً شيئاً موجوداً بالقوة، ولا يجوز أن يخرج إلى الفعل ما لا يبقى بعده منه شيء. وأما القسم الآخر، أعني أن كل واحد من أجزائه بالقوة وقتاً مّا، فهو واضح الصحة. فهذا من جهة الوجود، وأما من جهة التناهي، فإنه قد يصحّ أن يقال للأشياء التي في طريق التكون أنها تناهت بالفعل، لا بحسب النهاية التي لا نهاية بعدها، ولكن بحسب نهاية مّا، حاصلة بعدها شيء، فإنها ليست بحسب النهاية الأخيرة متناهية بالفعل ولا بالقوة. ويصح أن يقال إنها غير متناهية بالفعل دائماً، لا أنها قد حصل لها كل واحد من أجزاء لا نهاية لها، ولكن من جهة أنها دائماً يسلب عنها التناهي إلى النهاية الأخيرة. ويصح أن يقال لها أنها متناهية بالقوة دائماً، لا بحسب النهاية الأخيرة، ولكن بحسب النهايات الأخرى التي في القوة بعد النهاية الحاصلة، فإنها دائماً توصف أنها بالقوة تتناهى إلى نهاية ما، فيكون متناهياً بالقوة دائماً بالقياس إلى ما لم يوجد من النهايات وبالفعل دائماً، بالقياس إلى ما وجد، ولا بالقوة ولا بالفعل بالقياس إلى نهاية تفرض أخيرة.

وما لا نهاية له لا يوجد لا بالقوة ولا بالفعل، أي لا تكون أشياء عددها أو مقدارها بحيث أي شيء أخذت بقي غيره موجوداً بكليته. وما لا نهاية له موجود بالفعل دائماً، أي من جهة أنه لم يتناه إلى نهاية ما وليس له نهاية أخيرة، فإنه دائماً يوصف الموجود منه بأنه ليس متناهياً بعد إلى نهاية أخرى، أو إلى النهاية التي لا نهاية بعدها. وما لا نهاية له موجودة بالقوة دائماً، أي من طبيعته دائماً شيء هو في القوة، هذا في المستقبل. فأما وجودها في الماضي، فبأنه لم يكن في الماضي لها بدء، وأنها كانت واحدة بعد واحدة منذ كانت.

ولو أخذت تحسبها من الآن لم يقف الحساب عند حد. فهذا هو كفاية القول في التناهي واللاتناهي اللاحقين بكميات الأجسام.

وقد يمكن أن يستعان بما أوردناه في إبطال الخلاء الغير المتناهي على امتناع الملاء الغير المتناهي وبأشياء أخرى كثيرة، لكن هذا في هذا الموضع كاف. وأمّا أن صورها غير مقاديرها، فينبغي أن يقال فيها قول آخر. فنقول: ليس شيء من الصور الجسمانية غير المقادير بكم بذاتها. وكل تناه ولا تناه، فإنما يقال بالذات على ما هو كم بالذات. فإذاً ليس يقال ولا على شيء منها تناه ولا لا تناه بالذات، ولكنها قد يقالان بوجه من الوجوه على بعض صور الأجسام، لأجل نسبة لها إلى ما هو كم بذاته، فإنه يقال قوة متناهية وغير متناهية، لا لأن القوة ذات كمية في نفسها البتة، لكن لأن القوة تختلف في الزيادة والنقصان بالإضافة إلى شدّة ظهور الفعل عنها، أو إلى عدة ما يظهر عنها، أو إلى مدة بقاء الفعل منها. وبينها فرق بعيد، فإن جل ما يكون زائداً بنوع الشدة يكون ناقصاً بنوع المدة، حتى يفعل مثل ما فعل الأضعف في مدة أنقص، فإن أي قوة حرّكت أشد، فإن مدة حركتها أقصر. وذلك أن المحرك إذا كان أشد قوة بلغ النهاية الموجودة أو المفروضة بأسرع مدة، وربما كان الشيء الذي تتفاوت فيه القوى بحسب المدة لا يقبل الزيادة والنقصان، فإن تسكين الثقيل في الجو لا يقبل الزيادة والنقصان، وتسكين الثقيل في الجو تختلف فيه القوى في الابقاء الزماني، فإن الابقاء غير التسكين.

فبيّن أن بعض ما تختلف فيه القوى بالابقاء الزماني لا يختلف بالزيادة والنقصان، وكل ما تتفاوت القوى فيه بحسب الشدة والضعف، فإنه يقبل الزيادة والنقصان، اللهم إلا أن تسمّى القوة التي تقوى على مدة أطول أشدّ، فيكون الأشد ههنا باشتراك الاسم، إذ كان معنى الأشد في الأول هو الذي يفعل ما يفعله الأضعف بحركة أسرع، أي أقصر وفي مدة الثاني ليس هذا، بل الذي يقوى على فعل أطول مدة. وأما الذي تتفاوت فيه القوى بحسب العدة، فهو غيرهما جميعاً، لأن اعتبار المدة هو فيما له ثبات واحد، لأن أكثر ما يعتبر فيه اللاتناهي في العدة يتلاشى، وليس شيء مما يتلاشى ثابتاً بعينه. وأما الفرق بين اللاتناهي في العدة والشدة، فذلك ظاهر لا يحتاج إلى إبانة.

في عدم امكان وجود قوة غير متناهية بحسب الشدة

فنقول أنه لا يمكن أن تكون قوة غير متناهية، بحسب اعتبار الشدة. وذلك لأن كل ما يظهر من الأحوال القابلة لهذا، فليس يخلو من وجهين، إما أن يقبل الزيادة على ما ظهر، أو لا يقبل. فإن كان لا يقبل فهو النهاية في الشدة، وكل نهاية في الشدة ففي متناهي الشدة. فإذاً إن كان لا يقبل، فهو متناهي الشدة، وإن كان يقبل وهو الباقي، فهو متناه، يجوز عليه زيادة في آخر، وقد فرض غير متناه، هذا خلف.

في عدم قبول القوة الغير المتناهية بحسب المدة للتجزؤ والانقسام ولا بالعرض

وأقول لا يمكن أن تكون القوة الغير المتناهية باعتبار المدة قابلة للتجزؤ بوجه من الوجوه ولا بالعرض، لأن كل قوة تجزأت، فإن كل واحد من أجزائها يقوى على شيء، والجملة تقوى على مجموع تلك الأشياء. وإذا كان كذلك كان كل جزء أضعف وأقل مقوّياً عليه من الجملة. فإذاً لا يخلو إما أن يكون كل واحد من أجزاء هذه الجملة يقوى على جملة غير متناهية مما يقوى عليه الجملة من وقت معين، وهذا محال، لأن مقوي الجملة يكون أزيد منه. ولا تتأتى الزيادة على غير المتناهي المتّسق النظام، إلا على الطرف الذي يتناهى إليه، أو تكون الأجزاء بعضها يقوى على متناه، وبعضها على غير متناه، ويكون القول فيها كالقول في الأول، وذلك أيضاً محال. فإذاً يكون كل واحد من أجزاء الجملة يقوى على متناه، وتكون الجملة أيضاً تقوى على متناه، وذلك ما أردناه.

في عدم قبول القوة الغير المتناهية بحسب العدة للانقسام والتجزؤ

وكذلك نبيّن أنه لا يمكن أن يكون لقوةقوية على عدة غير متناهية

احتمال التجزؤ، فإن تلك العدة لا تخلو إما أن يكون كل واحد منها ليس من شأنه أن يقبل الأقلّ والأنقص، مثل تعقلنا أن اثنين واثنين أربعة، أو يكون قد يقبل مثل كل واحد من عدد الحركات، فإن الحركة قد تكون أسرع وأبطأ. فإذا كان الكل يقوى على عدّة غير متناهية من أشياء لا تقبل الأقلّ والأنقص، فبعض الكلّ، إما أن يقوى على شيء من ذلك أو لا يقوى البتة. فإن لم يقو، لم يكن بعض القوة قوة، هذا خلف، وإن قوي فإما أن يقوى على آحاد مثل آحاد ما يقوى عليه الكل، وهي بعينها غير متناهية، أو آحاد كذلك، وهي متناهية، أو آحاد كل واحد منها أقل من آحاد الكل، وهي غير متناهية، أو آحاد كل واحد منها أقل من آحاد الكل، وهي متناهية. والقسم الأول محال، لأن البعض يكون مساوياً للكل فيما يقوى عليه، إذا فرضا عن ابتداء محدود. والقسم الثاني يلزم منه أن تكون الأبعاض تقوى على متناهيات، فالجملة أيضاً تقوى على متناه. والقسمان الباقيان يوجبان أن يكون كل واحد مما يقوى عليه، يقبل الأقلّ والأزيد، وقد قيل إنه لا يقبل. فبيّن أن القوة المذكورة لا تقبل التجزؤ.

وكذلك إذا كانت الآحاد تقبل الأقل والأكثر، كالحركة وعودات حركات الفلك. وذلك لأن الكل يجوز أن يخالف الجزء في أن الكل يقوى على تحريك جسم مّا، والجزء لا يقوى عليه البتة. فإنه ليس إذا حرّك جماعة ثقلاً مّا، في مسافة مّا في زمان، فالأقل منهم يحركونه لا محالة في ذلك الزمان في أقل من تلك المسافة، بل ربما لا يحركونه أصلاً. ويجوز أن يخالفه في أن كليهما يقوى على تحريك شيء واحد، لكن الكل يحرك أسرع. أما القسم الأول فإن البعض من القوة إن لم يقوَ على أن يحرك ذلك الذي يحركه الكل، فقد يقوى على أن يحرك مقدار أقل منه. ثم الكل يمكنه أن يحرّك ذلك المقدار الذي يحركه الجزء حركات أسرع. فإذا كانت أسرع، كانت في مثل ذلك الزمان الذي يحرّك فيه الجزء تحرك أكثر عدداً، فيرجع حينئذ الخلف الذي ذكرناه، وهو أن العدد المبتدأ من وقت معين، إن صدر عن الجزء، كان أقل منه لو صدر عن الكل، إذ هو أبطأ. فيكون هو بعض الصادر عن الكل، وابتداؤهما واحد. فإذاً يجب أن ينقص المقوي عليه، لا من جهة المبتدأ، وما نقص

من جهة فهو متناه منها، فالذي يصدر عن الجزء متناه من الجهات. ويلزم ما قد ذكرناه وتبيّن من بيان ذلك استحالة الثاني وهو أن يشتركا في الفعل، ويكون الخلاف في الأشد والأضعف. فكل قوة في جسم فإنها تحتمل التجزؤ حافظة لطبيعتها، لأن ما يبطله التجزؤ فهو إما شكل وإما عدد، وليس شيء منها بقوة، فإذاً ليس شيء من القوى الغير المتناهية موجوداً في الجسم، ولا قوة جسمانية غير متناهية. فإذاً القوة التي تحرّك الحركة الأولية المستديرة التي لا نهاية لها، ليست بقوة جسمانية، بل محرك الحركة الأولية غير جسم ومفارق لكل جسم.

في الجهات

أقول إنه إن كان خلاء فقط، أو أبعاد مفروضة في جسم مفروض أو جسم واحد فقط غير متناه، فلا يمكن أن يكون للجهات المختلفة بالنوع وجود البتة، فلا يكون فوق وأسفل ويمين ويسار وخلف وقدام. وأقول أولاً أنه لا يمكن أن تكون الجهة ذاهبة إلى غير النهاية، لأن كل جهة موجودة، فإليها إشارة ولذاتها اختصاص وانفراد عن جهة أخرى. وذاتها حينئذ لا تخلو إما أن تكون متجزئة أو غير متجزئة، فإن كانت ذاتها متجزئة، وجب أن لا تكون بكليّتها جهة، بل تكون الجهة منها الجزء الأبعد من جزئها عن المشير.

وبالجملة ما يكون لها امتداد في جهة لا تكون بنفسها جهة، فيجب أن تكون ذاتها غير متجزئة لا محالة. وإذا كانت ذاتها غير متجزئة، وكانت موجودة ذات وضع، كانت لا حالة حداً أو غاية، فكان ما وراءها ليس منها، فتكون كل جهة لها حد ضرورة لا يتجاوز، وتكون الجهة باقية. فإذاً الجهات كلها محدودة بأطراف. ولو فرضنا خلاء غير متناه أو جسماً غير متناه، لم يكن له أو فيه بالطبع حدّ، فلم يكن فيه بالطبع جهة. وأيضاً إذا اتفق أن يفرض فيه حدود لما أمكن أن تكون مختلفة بالطبع، فيكون مثلاً واحد فوقاً والآخر سفلاً، لأن كل طرف واحد يفرض فيه، فإنه لا يخالف الآخر إلا بالعدد، لأن كلها حدود وأطراف تفرض في طبيعة واحدة، وليس واحد منها يختص بشيء

يكون لأجله أولى من غيره بالسفلية منه بالفوقية، أو من غيره بالفوقية منه بالسفلية.

وأقول إن الجسم الواحد المتناهي لا يجوز أن يفرض الجهات المتقابلة فيه على أن حدودها في سطحه، أو على أن حدودها في عمقه. ولم يجز أن تكون حدودها في سطحه، لأن حدودها التي تكون في سطحه لا يخلو إمّا أن تكون وسطحه كريٌّ، أو تكون وسطحه مضلع. فإن كان سطحه كرياً لم تكن النقط المفروضة فيه متخالفة بالنوع، ولا كانت هذه النقطة أولى بأن تكون فوقاً من أخرى بأن تكون سفلاً، وكذلك يميناً وشمالاً. وأما إن كان سطحه مضلعاً، فليس ذلك، على ما نبيّنه بعد، بطبيعي له، فانا سنوضح أن الجسم البسيط شكله الطبيعي كريّ، والأجسام لا تلزم الأمور الخارجة عن طبعها. ومع ذلك فإنه إن كانت الجهات تختلف بحسب تقابل أضلاع السطح، أو بحسب تقابل السطوح، فالكلام في أن الجهات تكون مختلفة بالعدد لا بالنوع ثابت.

فإن قال قائل إن الذي على البسيط يخالف الذي على الخط أو الذي على الخط يخالف الذي على النقطة، فيكون قد قال ما لا يصغى إليه ولا يقع بسببه بين الجهات غاية الخلاف، الذي هو واقع في مثل العلو والسفل. وكذلك الحال إن فرضت الحدود في عمقه. وإن فرض حدّ في سطحه وآخر في عمقه، وجب ذلك بعينه، إلا أن يجعل السطح نفسه حداً. وحينئذ يجب أن يجعل الحدّ الآخر ما يرتسم بإزاء السطح ضرورة، لا أي نقطة اتفقت بالفرض في العمق، وأن يكون مع ذلك في غاية البعد عنه. وهذا هو المركز لا غير، خصوصاً إن جعل الجسم على الشكل الطبيعي الذي يخصّه، وهو الاستدارة. فليس يمكن أن يفرض في الوجود جسم واحد ويكون فيه من الجهات غير جهتي المحيط والمركز.

وأما إن كانت الأجسام كثيرة، فإن كانت متفقة النوع، فليس يجوز أن تكون الحدود المفترضة عليها بحيث يوجد فيها حدود الجهات المتضادة، وذلك ظاهر. وإن كانت مختلفة، فليس يمكن أن تكون علة اختلاف الجهات هي

اختلافها في النوع. وذلك لأن هذا يوجب أن يكون عدد الجهات على حسب الأجسام المختلفة بالنوع. فإن جعل العلة في ذلك لا الاختلاف المطلق، ولكن اختلاف ما بعينه، فلا يخلو إما أن يكون ذلك الاختلاف مقتصراً على اختلاف تينك الطبيعتين، أو يكون مع ذلك مشتملاً على اختلاف الوضعين. والاقتصار على اختلاف طبيعتين بأعيانهما، لا يجوز أن يكون علّة لتضاد الجهات، لأن إحدى الجهتين، إذا تعيّنت تعيّنت الأخرى، وكانت على بعد محدود، ولم يمكن أن تتوهّم زائلة عن حدّها. وإذا كان الشرط مخالفة تينك الطبيعتين، دون الوضعين كانت الجهتان الاثنتان متضادتين، كيف كان وضع أحدهما من الآخر وبعده منها، وكانت الجهة تنتقل بانتقال أحد الجسمين. وليس الأمر كذلك، بل إذا تعينت إحدى الجهتين، تعيّنت الأخرى في حدّها وبعدها، ولم تنتقل البتة، فبقي أنه يجب أن يكون في جملة الشرط وضع مّا محدود وبعد مقدّر. وليس يمكن أن يكون هذا أيضاً، إلا على سبيل المركز والمحيط، وذلك لأن أحد الجرمين، إذا فرض له وضع وفرض الآخر بجانب منه غير محيط به، لم يكن اختصاصه بذلك الجانب بعينه بالعدد اختصاصاً لطبيعته، لأن طبيعته لا تخلو إمّا أن تكون تطلب ذلك الجانب بعينه، أو تطلب أي جانب يكون بعده من الآخر ذلك البعد، ونوعه منه ذلك النوع. فإن كانت طبيعته تختصّ بذلك الجانب، وتباين سائر ما يشاركه في النوع، فتكون هذه الجهة مباينة لسائر الجوانب لذاتها، لا من جهة هذا الجسم. لأنها لو كانت من جهة هذا الجسم، لكانت بحيث يكون حالها كحالها مع غير هذا الوضع بعينه، وقد فرضنا هذه الجهة متحددة به، هذا خلف. وإن كان من طبعه ليس يقتضي الاختصاص بذلك الجانب منه، كيف اتفق، بل أي بعد كان من الجسم الأول مساوياً للبعد الأول، فإن كان الجسم الأول محيطاً كان هذا محاطاً ومكانه محاط ذلك الجرم على قياس المركز. أعني بالمركز لا النقطة بعينها، بل كل محاط، وإن كان غير محيط، فالبعد منه كيف كان هو متحدّد لا محالة بمحيط بذلك الجسم، إذ بينا أن ذلك لا يتحدّد بالخلاء. وقد فرض هذا غير محيط، وعلم أن اختصاصه بذلك من جملة ما له أن يحصل فيه، إذ ليس عن طبيعته، فهو عن سبب خارج، فهو جائز المفارقة لذلك الموضع

بعينه، وهو يطلبه بالطبع، فهو حاصل متميّز قبل حصول هذا الجسم فيه. وقد قيل إن الجسم سبب تحدّده، هذا خلف. فهذا غير محدد ذلك البعد، وقد فرض محدداً، هذا محال.

فقد بان وصحّ أنه لا يمكن أن تتحدّد الجهات إلا على سبيل المحيط والمحاط. فإذا كان كذلك، كان التضاد فيها وهي غاية البعد بينها على سبيل المركز والمحيط. فإن كان الجسم المحدّد محيطاً، كفى لتحديد الطرفين، لأن الإحاطة تثبت المركز، فيثبت غاية البعد منه وغاية القرب منه من غير حاجة إلى جسم آخر. وأما إن فرض محاطاً لم يتحدّد به وحده الجهات، لأن القرب متحدّد به، وأما البعد منه فليس يتحدّد به، بل يتحدد لا محالة بجسم آخر، إذ كان لا يجوز أن يتحدّد في الخلاء. ولا بد على كل حال من وجود جسم محدّد للجهات بالإحاطة، فيكون ذلك الجسم كافياً في تحديد النهايتين جميعاً، من غير حاجة إلى المحاط. ويجب أن تكون الأجسام المستقيمة الحركة لا يتأخر عنها وجود الجهات لأمكنتها وحركاتها، بل تكون الجهات قد حصلت ثم تحركت بحركاتها. فيجب أن يكون الجسم الذي تحدّدت الجهات بالنسبة إليه جسماً متقدماً على الأجسام المستقيمة الحركة، وتكون إحدى الجهات بالطبع غاية القرب منه، وتقابلها الجهة الأخرى، فتكون غاية البعد منه، وأن لا تكون الجهات المفروضة في الطبع غير جهتي المحيط والمركز، وهما جهتا الفوق والسفل. وسائر الجهات لا تكون واجبة في الأجسام بما هي أجسام، بل بما هي حيوانات، فيتميّز فيها جهات القدام الذي إليه الحركة الاختيارية، واليمين الذي منه مبدأ القوة. والفوق إما بقياس فوق العالم وإما الذي إليه أول حركة النشوء، ومقابلاتها الخلف واليسار، والسفل والفوق. والسفل والفوق، محدودان بطرفي البعد الذي الأولى به أن يسمى طولاً، واليمين واليسار كذلك، بما الأولى أن يسمى عرضاً، والقدام والخلف كذلك، بما الأولى أن يسمى عمقاً.

المقالة الثالثة

في الأمور الطبيعية وغير الطبيعية للأجسام

الأجسام منها بسيطة ومنها مركبة. فأما المركبة، فتثبت بالمشاهدة، وأما البسيطة فتثبت بتوسط المركبة، لأن كل مركّب، فإنما يتركّب عن بسائط. وللأجسام كلها أحياز ضرورية، وهي التي تتباين بها الأجسام في الجهات بأوضاعها، ولبعضها أمكنة، وهي الأجسام التي تحيط بها أجسام أخر.

في أن لكل جسم طبيعي حيّزاً طبيعياً

فأقول: إن لكل جسم حيزاً ومكاناً طبيعياً، لأنه إما أن يكون كل مكان له طبيعياً، أو يكون كل مكان له منافياً لطبيعته، أو يكون كل مكان مكاناً له، لا طبيعياً ولا منافياً لطبعه. وأعني ههنا بالمكان الحيز والمكان جميعاً، أو يكون بعض الأمكنة له بحال وبعضها بخلافه. ولا يمكن أن يكون كل مكان له طبيعياً، فإنّه يلزم منه أن يكون مفارقة كل مكان له خارجة عن طبعه، وتوجّهه نحو كل مكان توجهاً نحو ملائم بالطبع. وليس شيء مما هو توجه نحو الملائم خارجاً عن طبعه، هذا خلف.

وأيضاً، فإن الأحياز غير متفقة في استحقاق أن يكون فيها أجرام، فإن منها علواً ومنها سفلاً. وتوجد في المشاهدة أجسام تتحرك إلى أسفل، وأجسام تتحرك إلى العلو. فإذاً الجسم إذا استدعى مكاناً من الأمكنة، فليس ذلك بما

هو جسم، إذ الأجسام تتفق في الجسمية وتختلف في استحقاق الأمكنة. فإذاً إنما تستدعيها بقوة فيها، والقوة التي فيها إما قوّة ذات اختيار، وهي إذا رُفعت لم يبطل وجود الجسم ولا بطل استدعاء المكان، وإمّا قوة طبيعية. فإذاً استدعاء المكان موجود لكل جسم، وإن لم يكن هناك قوة اختيارية. وإن كان هناك قوة اختيارية، فليس ذلك عنها بل عن قوة طبيعية، إذ الجسم إذا استحق أن يكون في مكان معين، استحق ذلك ما دام على نوعه، وإن اختلفت أغراضه الارادية. وهذه القوة الطبيعية إن كانت واحدة فيه، فمقتضاها لذاتها واحد من الأمكنة، لا كل مكان. وإن كانتا اثنتين متساويتين واختلف اقتضاؤهما للمكان، لم يحصل الجسم في مكان واحد منهما، وإلا فهو الغالب. وإن كان ولا بد فإنما يحصل في المكان المتوسط بين مكانيهما لتشابه تجاذب القوّتين، وهو أيضاً واحد. وإن كانت اثنتين متقاومتين، فحصوله بالطبع في مكان الأغلب وهو أيضاً واحد. وبيّن من هذا القول أن المكان الطبيعي، إن كان فهو واحد، فإذاً لا يمكن أن يكون كل مكان طبيعياً له، ولا أيضاً يمكن أن يكون كل مكان خارجاً عن الطبع منافياً له. فإن هذا الجسم لا يسكن البتة بالطبع، وكيف يسكن وكل مكان منافٍ لطبعه، والسكون بالطبع في المكان الطبيعي، ولا يتحرك البتة بالطبع، وكيف يتحرك والحركة بالطبع تختص بجهة مطلوبة بالطبع؟ وإذا تحرك إليها وحصل عندها إما أن يقف في آخر تلك الحركة، إذا انتهت المسافة، ولا بد من انتهائها، فيكون ذلك المكان طبيعياً له، أو يعود بالطبع إلى جهة أخرى، فتكون تلك الجهة تختصّ بالطبع، وقد كان غيرها يختصّ بالطبع، هذا خلف. فإذاً هذا الجسم لا يتحرّك بالطبع، ولا يسكن، وهذا خلف جداً.

فإذاً ليس كل مكان منافياً له، ولا أيضاً يمكن أن يكون كل مكان لا طبيعياً ولا منافياً. لأنا إذا اعتبرنا الجسم على حالته الطبيعية، وقد ارتفع عنها القواسر والعوارض التي تعرض من خارج، بل تركناه وهو جسم فقط، فحينئذ لا بدّ له من حيّز يختص به ويتحيز إليه، لا عن قاسر بل عن نفسه، فيكون على كل حال للجسم تحيّز في تلك الحالة إلى ذلك الحيّز بالطبع. وكل ما

كان كذلك فهو حيّز طبيعي. فبيّن من هذا أن كل جسم، فله مكان طبيعي واحد بعينه.

في أن لكل جسم طبيعي شكلاً طبيعياً

ونقول أيضاً إن لكل جسم شكلاً طبيعياً. وذلك بيّن من أن كل جسم متناه وكل متناه يحيط به حد أو حدود. وكل ما يحيط به حد أو حدود فهو مشكّل، فكل جسم مشكّل. وكل شكل إما طبيعي وإمّا قسري. وإذا ارتفعت القسريات في التوهم، بقي الطبيعي وهو للبسيط كريّ، لأن فعل الطبيعة الواحدة في مادة واحدة متشابه، إذ ليس تفعل إلا فعلاً واحداً، فلا يمكن أن تفعل في جزء زاوية وفي جزء خطاً مستقيماً أو منحنياً، فينبغي إذاً أن تتشابه جميع الأجزاء، فيكون الشكل حينئذ كرياً. وأما المركبات فتكون أشكالها الطبيعية غير كرية.

في أن الأمكنة الأولى هي أمكنة البسائط

وأقول إن الأمكنة الأولى للأجسام البسيطة، لأن المركبة إذا تركّبت لم يخلُ إمّا أن تتركب من أجزاء متساوية القوى، فيتساوى فيها استحقاق التمكن في أحياز الأجسام البسيطة، فلا يكون لها بالطبع شيء من أمكنة البسائط، ولا أيضاً لها بالطبع مكان غير تلك الأمكنة، لأن الأجزاء كلها تتفق في أن ذلك المكان مكان خارج عن طبعها، إذ ليس مكان شيء منها. والكل جملة الأجزاء، وليس لجملة الأجزاء مكان خارج عن أمكنة الأجزاء، إلا مناف. وإن لم تكن متساوية القوى فالمكان الطبيعي هو مكان الغالب. وأمّا إذا كان الجسم مركباً من أسطقسين فقط، فيمكن أن يكون التركيب فيهما من أجزاء ذات قوى متساوية، لأنه إذا كان مكاناً بسيطيهما متجاورين، كان مكانه الطبيعي في الحدّ المشترك بينهما. ولا يمكن أن يتركب من أجزاء متساوية القوى فوق اثنين جسم البتة، فإنه إن تحرك إلى جهة مكان من الأمكنة بالطبع، فقوّة بسيط ذلك المكان فيه غالبة، وإن سكن في حيّز من الأحياز

بالطبع، فقوة بسيط ذلك الحيّز فيه غالبة. ومحال أن لا يتحرّك ولا يسكن. فإذاً لا يتركب من بسائط فوق اثنتين متساوية القوى شيء. ولهذا زيادة تلخيص مكانه الكتب المبسوطة.

في أن العالم واحد وأنه لا يمكن التعدد

وأقول إن الأجسام بما هي أجسام لا يمتنع عليها الاتصال. فإذاً إن كانت أجسام لا تتصلّ، فلعله لأن صورها صور تتمانع أن تتحد، فيكون بينها منافرة في الطبع. فإذاً الأجسام البسيطة المتشابهة الصور، ليس يمتنع عليها الاتصال أو الانفصال بحسب مقتضى طبائعها. وإذا فرضت متصلة تحيّزت إلى حيز واحد، وصار مكانها واحداً. وإذا افترقت وقوّتها تلك القوّة بعينها، فمكانها ذلك المكان بعينه الذي صارت إليه في حال الاتصال، إذ قلنا أنه لا يمكن أن يكون لجسم واحد مكانان طبيعيان.

فإذاً الأجسام المتشابهة الصور والقوى حيزها الطبيعي واحد وجهتها الطبيعية واحدة. فبين من هذا أنه لا يكون أرضان في وسطين من عالمين، وناران في أفقين محيطين من عالمين، فإنه ليس توجد أرض بالطبع، إلا في عالم واحد. وكذلك النار وسائر الأجرام. وإذا كانت الأمكنة الأولى للأجسام البسيطة، وكانت أمكنة البسائط إذا انتهت، فهناك تنتهي أمكنة الأجسام كلها، وكانت البسيطة إذا كانت على مقتضى طبائعها وأشكالها الطبيعية كانت مستديرة، إذ الشكل الطبيعي للبسيط مستدير، فيجب أن يكون الكلّ كرة واحدة. ثم إن وجد عالم آخر، كان أيضاً مستديراً ووقع بينهما الخلاء ضرورة، فيكون فرض الممكن، وهو كون الأجسام على مقتضى طبائعها قد لزم منه محال، وهو وجود الخلاء. ومحال أن يلزم ممكناً محال، فبيّن من هذا أنه لا يمكن أن يكون عالم آخر غير هذا العالم، بل العالم واحد.

لأنا لسنا في أفقه، لأنا نحن في حيّز الأجسام التي من شأنها أن تتحرك على الاستقامة، بل هو الجسم الذي بالقياس إليه تكون جهات الحركات المستقيمة. وهذا الجسم يجب أن يكون بسيطاً، لأنه لو كان مركباً كانت له

أجزاء منها ركّب، وكانت قابلة للحركة إلى الاجتماع والانفصال، وذلك في الاستقامة، وكان أيضاً قد تقررت الجهات قبله للبسائط، وهذا كله محال. وإذا كان بسيطاً كانت أجزاؤه متشابهة، وأجزاء ما يلاقيه وأجزاء مكانه كذلك، فلم تكن بعض الأجزاء أولى بأن تختص ببعض أجزاء المكان، وبالجملة لم يكن بعض الأوضاع أولى به من بعضها، ولم يجب أن يكون شيء منها له طبيعياً. فإنه لا يخلو إمّا أن يتخصّص جزء من المتمكّن بذلك الجزء بعينه من المكان لطبيعته فقط، أو لطبيعته وعارض مخصص مثل اختصاص هذا الجزء من الأرض بهذا الجزء من المكان، لأنه حدث هناك، فأوجب طبعه الاختصاص به لامتناع حركته عن الحيّز الطبيعي، أو لأنه كان وقع خارجاً عن حيزه وقوعاً يحاذي به هذا الجزء من المكان، فانتقل إليه بعينه لأنه كان أقرب منه. وبالجملة أي عارض كان مما يخصّصه بهذا الجزء بعينه ويحصله فيه، فهذان هما قسما وجه حصول الجزء في جزء من مكانه الطبيعي. والقسم الأول باطل، لأنه لو كان لطبيعته وحدها ما اختصّ بهذا الجزء من المكان بعينه، فما يشاركه في طبعه يشاركه في هذا المعنى. والقسم الثاني كذب، إذ قد بان أن هذا الجسم متقدّم على الأجسام الكائنة الفاسدة، وأنه لا يفارق مكانه الطبيعي حتى يعود إليه. وإن كان هذا الجسم من شأنه أن يكون على هذا الوضع لعلة عارضة وأن لا يكون عليه، لولا العلّة فقد حصل مطلوبنا. ومطلوبنا ههنا هو هذا، وهو أنه لا يجب ضرورة أن يكون هذا الجسم على هذا الوضع، ولا أن لا يكون. ولا أيضاً هذا بممتنع فهو أمر ممكن غير ضروري. والممكن إذا فرض موجوداً لم يعرض منه محال، فليس من المحال أن لا يكون على هذا الوضع، ففي طباعه أن يزول عن هذا الوضع أو الأين بالقوة.

في اشتمال الفلك على مبدأ حركة مستديرة

فنقول إن ما كان في طباعه هذا، فيجب أن يكون بالضرورة فيه مبدأ حركة ما مستديرة، ونقدّم له مقدمة، وهي أن كل جسم لا ميل له في طبعه، فإنه لا يقبل الحركة عن سبب من خارج. وذلك أنه إذا كان في الجسم ميل

إلى جهة وحركة إلى خلافها، فكلّما كانت القوة الميلية التي للجسم في ذاته أشد، كان قبوله للتحريك الخارج أبطأ. وكلما كانت القوة أضعف، كان القبول أشدّ والتحريك أسرع، ويكون نسبة السرعة إلى البطء، كنسبة قلّة الميل الذي في ذاته إلى كثرته، حتى لو توهّم الميل ينتقص دائماً، لكانت السرعة تزداد دائماً. فإذا لم يكن ميل البتة وتحرك عن سبب، لم يكن بدّ من أن يتحرّك في زمان، ويكون لذلك الزمان إلى زمان المتحرك عن تلك القوة، (وقد فرض له ميل مّا) نسبة مّا، لأن لكل زمان إلى زمان آخر نسبة مّا. فإذا فرضنا في التوهّم ميلاً نسبته إلى الميل المفروض أولاً في الشدة والضعف نسبة الزمانين، وقع تحرّك ذي الميل والذي لا ميل له في زمان واحد، فيكون الذي فيه عائق يقاوم القوة المحركة ويكسر فعلها على نسبة شدته وضعفه، كالذي لا عائق فيه، بل يكون ما فرض فيه ميل هو أضعف ميلاً من الميل المفروض ثانياً، يقبل التحريك أشدّ من الذي لا ميل له، هذا خلف. فإنه لا يجوز أن يكون المتحرّك العادل للميل يتحرّك عن قوة محركة حركة تكون كحركته، لو كان له ميل بوجه من الوجوه. فقد بان وصحّ أن كل قابل تحريك، ففيه مبدأ ميل إلى جهة بالطبع. وإذ هذا الجسم قابل للتحريك، ففيه مبدأ ميل، وليس إلى الاستقامة، فهو إلى الاستدارة، فهو بالطبع يتحرّك على الاستدارة.

في اثبات أن الحركة المبدعة واحدة بالعدد ومستديرة

ونقول أيضاً: إذا ثبتت حركة مبدعة ليس لها ابتداء زماني، فليس يمكن أن يكون ثباتها بالنوع، لأن ثباتها إن كان بتعاقب الآحاد لم يمتنع أن لا يلحق متصرّمها متجدّدها. ويمتنع أن تتصرم مثل هذه الحركة، فإذاً تلك الحركة واحدة بالعدد، ولا يمكن أن تكون مستقيمة، ولا أن تتركب من عدة حركات مستقيمة، لأن كل حركة مستقيمة تأخذ في مسافة مستقيمة أو غير مستقيمة، فلها طرف ومقطع بالفعل. وإذا بلغت القوة المحركة تلك الغاية في الحركة، فذلك تأثيرها، بل تكون هي قوة واحدة مميلة له موصلة، فتكون تلك الأمالة والايصال إليه بتلك القوة التي هي ميل أو مبدأ ميل. فإن كل حركة تكون بميل. وتلك القوة بما توصل تكون موصوفة بأنها فعلت الايصال، وتكون

موجودة لا محالة، وإن كانت لا تسمى عند ذلك ميلاً أو مبدأ ميل، فإن كل تأثير يحصل، فموجبه حاصل معه. وما دام موجوداً لم يحدث ميل آخر، فإنها تكون موصلة فقط، ويكون الجسم المتحرك بها ساكناً. فإذا ابتدأت حركة أخرى يجب أن يحدث ميل آخر وأن يبطل هذا ضرورة. والميل من جملة ما يحدث في آن ليس مما يصار إلى أنه لا يحدث، إلا في الزمان، فإن كان يحدث في آن، فيحدث في آن لا يكون فيه الميل الآخر موجوداً، فإن كان بينهما زمان، كان زمان سكون. وإن كان لا زمان تشافع آنان، وهذا محال. وإن كان أيضاً مما يجوز أن يكون زمانياً، وهو أن يحدث الميل الثاني في زمان، فإلى أن لا يحدث لا يكون سبباً للتحريك، فلا تكون حركة. فإذاً يجب أن ينتهي ميل هذه الحركة إلى سكون.

فإذاً كل حركة مستقيمة يعقبها سكون، وكذلك كل حركة في مسافة ذات نهاية معينة، ولا تتصلّ حركتان على التو الي. فإذاً ليس شيء من الحركات المستقيمة ولا من المركبة من المستقيمة بتلك الحركة المبدعة، فإذاً تلك المبدعة هي المستديرة ولجسم واحد بالعدد. فإذاً هذا الجسم مبدع، فمن الأجسام أجسام مبدعة، ومنها أجسام تقبل الكون والفساد بعدها، وهذا مشهور ظاهر. فينبغي أن تكون أحياز الأجسام الأولية المبدعة متجاورة وأحياز الكائنة الفاسدة متجاورة. وذلك لأن الأجسام إذ كان استحقاقها لخصائص أمكنتها بصورها وطبائعها، فإذا تناسبت صورها تجاورت أمكنتها، وإذا تنافرت تباعدت أمكنتها. فإذاً ينبغي أن تكون إحدى جملتي الحيزين لما ذكرنا من جملة العالم بكليتها مطيفة بالأخرى، وتكون مشتملة على الأحياز السماوية للأجسام التي يستحقّها في العدد. وقد يمكن أن يكون جسم واحد بسيط كري فيه جسمان مختلفان في التمكّن، كما أن الأرض والقمر في فلك القمر. ولكن لا يمكن أن يكون مثل هذا الجسم مبدعاً ومكانا الجسمين فاسدان، لأن أحياز الفاسدات جملة لا يتخللها مبدع، كما تبين، ويمكن أن يكون كلاهما مبدعين، وكذلك لا يمكن أن يكون المحيط فاسداً وكلا المحاطين بالطبع ابداعيان، ولا أيضاً أحدهما وحده ابداعي. والقوة المحركة للحركة الابداعية غير متناهية، فليست إذاًبجسم فهي إذا مباينة، فهي إذاً تحرك بتوسّط

قوة جسمانية، كما قيل في المبادىء. والحركة المستديرة، فهي إذاً تحرّك بتوسط قوة جسمانية، هي نفس. فإذاً لتلك النفس تأثير في الحركة من جهة قبول طبيعي من تلك القوة المفارقة، وتحرك طاعة وشوقاً، انبثا في طبع تلك النفس، كطاعة قوة الحديد لقوة المغناطيس، وهو اختيار وإرادة لازمة للجوهر.

في الأجسام المتكونة

وأما الأجسام التي تتكون منها الكائنات المركبة، فإنها إذا اجتمعت اتّحدت بالالتحام، وليس ذلك لها بما هي أجسام، وإلا فكلّ جسمين إذا التقيا التحما، فإذاً ذلك بقوى تفعل بها بعضها في بعض، وينفعل بها بعضها عن بعض. وينبغي أن تكون تلك الأجسام في حيّزنا هذا، لأن العالم واحد وحيّز الفاسدات واحد، وفي هذا الحيز فاسدات، فهوهو.

وهذه الأجسام تشترك في مبادىء الكيفيات الملموسة وفي الطباع الموجبة لها. وهذه إما أن تكون هي صور الأجسام أو لازمة لصورها، ولا تشترك في سائر الكيفيات. فإذاً القوى التي تتمايز بها الأجسام البسيطة التي تتركّب منها هذه المركبة هي من الكيفيات الملموسة، وجميع الكيفيات الملموسة إذا عدّت ترجع إلى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسه. وهذا سهل الوضوح عند التأمل، فإن الصلب واللين واللزج والهش وغير ذلك يرجع إلى الرطوبة واليبوسة، والفاتر هو بين الحار والبارد. وليس شيء من الكيفيات الملموسة الأولى يفعل بعضها في بعض بالتغيّر الصادر عنه تغيّر الأجسام إلا الحرارة والبرودة، وذلك لأن القوة التي تغير الجسم، فيما قلنا، إما أن تغيّره بالخلخلة والتحليل، فيؤلم الحاس منه، وإما أن تغيّره بالتقبيض والتكثيف، فيؤلم الحاس منه. والأولى حرارة والثانية برودة. ولكن الأجسام يلزمها ضرورة مع هاتين القوتين قوتان انفعاليتان، لأن كل جسم بسيط موضوع للمركب، فإنه منفعل قابل للتشكيل والتقطيع. ولذلك يمكن أن يتركّب عنه شيء، فإما أن يكون سهل القبول للتفريق والجمع والتشكيل والدفع، فتكون كيفية تلك رطوبة،

وإما أن يكون عسر القبول لذلك، فتكون كيفية تلك يبوسة. وما كان سهل القبول فهو سهل الترك، لأن طباعه معرض للانفعال، وما كان عسر القبول، فهو أيضاً عسير الترك.

فبيّن من هذا أن بسائط الأجسام المركبة تختلف وتتمايز بهذه القوى الأربع. ولا يمكن أن يكون شيء منها عديماً لواحدة من القوتين الفاعلتين، وواحدة من القوتين المنفعلتين، ، لأن هذه الأجسام من شأنها أن تفترق وتجتمع، وإلا لما اتصلت منها أجزاء فحصلت منها المركبات، ومن شأنها أن تختلف عليها الأشكال والهيئات فتقبلها وتحفظها. والتفريق والجمع لا يتمّ إلا بقوة جامعة وأخرى مفرقة، والتشكيل وحفظه لا يتمّ إلا بقوة سهلة القبول وأخرى عسرة الترك. فإذاً الاسطقسات أربع: جسم حار يابس، وآخر حار رطب، وآخر بارد رطب، وآخر بارد يابس.

في الكلام على صور هذه الأجسام وكيّفياتها وبيان الفرق بينهما

ويجب أن ننظر ونبحث عن هذه الكيفيات: هل هي صور لهذه الأجسام وكفصول مقومة لها، أو هي لوازم ولواحق؟ والحق أن هذه لوازم لصورها، وذلك لأن هذه، كما يظهر، قد تشتد وتضعف، بل قد تبطل بالفعل عنها، فيكون مثلاً نار أسخن من نار، وماء أبرد من ماء، بل ليس بالفعل بارداً. ومع ذلك فإن حقيقة النارية والمائية ثابتة وغير قابلة للتنقص والاشتداد.

فيجب إذاً أن تكون هذه الكيفيات لوازم وتوابع للصور المقوّمة، وتلك الصور يلزمها بالطبع هذه الكيفيات، أي إذا تركت وطباعها ولم يمانعها من خارج ممانع، ظهر منها في أجرامها حرّ أو برد، ورطوبة أو يبس. كما إنها إذا تركت ولم يمنعها ممانع، ظهر منها، أما في المواضع الخارجة عن الطبع فميل وحركة، وأما في مواضعها فسكون. وليس بعجب أن تكون صورة واحدة يلحقها تسكين في مكان وتحريك إليه، وتأثير بكيف فاعل واستعداد بكيف منفعل. فمعنى قولنا إنها باردة بالطبع، أن لها قوة تبرد بذاتها، إذا لم تمنع.

إلا أنا إذا عدمنا للقوى أسماء موضوعة اشتققنا لها من أفعالها أسماء، كقولنا قوة ناطقة للقوة التي تختص بالإنسان.

وهذه القوى التي ذكرناها تفعل أولاً في أجسامها هذه الأحوال، ثم بتوسّطها تفعل في الأجسام الأخرى، كما أنها تحدث الحركة في نفس جرمها، ثم بتوسطها تحدث تحريك شيء آخر بالدفع. وهذه الأجسام إذا كان قد يمكن أن تفارق أجزاؤها كلياتها، فيمكن أن يكون لها حركة بسيطة طبيعية، وذلك إذا فارقت كلياتها، وسكون طبيعي، وذلك إذا واصلت كلياتها. وأما الجسم المتحرك بالاستدارة، فلا يمكن البتة أن يسكن بالطبع، لأن الحركة الدائمة لا تنقطع. ولا أيضاً يمكن أن يتحرك بالاستقامة بالطبع، لأن هذا الجسم لا يمكن أن يفارق موضعه الطبيعي بالكلية، ولا بالجزاء، وإلا لم يكن المبدأ الأول في تحديد الجهات. ولا أيضاً الانفصال والانفكاك، وإلا لاحتمل الاندفاع إلى جهات غريبة، وكان في طبعه مبدأ حركة مستقيمة، كما علمت. فبيّن من هذا أن هذا الجسم لا يتحرّك بغير الاستدارة، ولا أيضاً يسكن البتة بوجه من الوجوه. فلا يكون إذاً للنفس المحركة له ما دامت موجودة فيه قوة على أن لا تتحرّك لأن هذا محال، ولا قوة على المحال. فإذاً هذا الجسم متحرّك بالطبع، وإن لم يكن متحركاً بالطبيعة الساذجة، بل بالنفس. وهذا الجسم بسيط لا محالة، كما قلنا، لأنه لو كان متركباً من بسائط لكان غير ممتنع أن يعود إلى ما منه تركّب بالافتراق، وقد ثبت امتناع الافتراق فيه. ولأنه بسيط فهو كري الشكل ولا يمكن أن يتشكل بالقسر بغير شكله، وإلا فهو قابل للدفع وأجزائه لاختلاف الوضع، فهو قابل للافتراق، وقد قيل ليس كذلك، فإذاً شكله واحد.

المقالة الرابعة

في الإشارة إلى الأجسام الأولى واشباع القول في قواها

قد ثبت أن في حيزنا هذا أجساماً منها تتركب المركبات. ولا محالة أن جسم النار من جملتها، وذلك لأنه لا يوجد أبسط منه في الحرارة، وهو جسم غاية في الحرارة، ونظن أنه يابس، ويأخذ المكان إلى فوق. فلا يخلو إما أن يكون ذلك لأنه حار، فيكون مكان الحار فوق مكان البارد، أو يكون لأنه يابس، فيكون مكان اليابس فوق مكان الرطب. وهذا القسم يظهر استحالته بالماء والأرض. فإذاً القسم الأول صحيح، فإذاً ينبغي أن يليه من تحته الجسم الحار الرطب، ثم شاهدنا الماء بارداً بالطبع رطباً، ولا يوجد جسم أبسط منه في البرودة، والأرض دونه في الحيّز. فالأرض إذاً باردة إذ البارد لا يعلو بالطبع الحار، كما تبين، والأرض يابسة بلا شك. فإذاً الذي يعلو الماء، وهو الهواء حار رطب، حتى يكون بينه وبين الماء مناسبة ما في طبيعته، فيكون بينهما مجاورة في المكان. وكيف لا يكون الهواء رطباً، وهو من أقبل الأجسام لحد الرطب؟ فتبقى النار يابسة بالحقيقة، كما هي في الظن، لكن النار حرّها أشد من يبسها، والأرض يبسها أشد من بردها، والماء برده أشد من رطوبته، بل لو ترك وطبعه، لكان لقائل أن يقول أنه يجمد وييبس إن لم يسيّله جسم حار. إلا أنه ليس جموده كجمود الأرض، لأن قبوله للتحلّل شديد جداً، فهو أرطب من الأرض. والهواء رطوبته أشدّ من حرارته، وتنتهي الاسطقسات عند النار.

ومعلوم أنه لا توجد أجسام أبسط في هذه الطبائع، وأكثر في هذه الكيفيات من هذه، فهي العناصر. وإن كانت في الوجود أيضاً قد خالطها غيرها، إلا أنا لا نشك أن لها في جوهرها شيئاً هو الغالب في الخلط، وإياه نعني بالاسطقس. ومعلوم أن المركب جوهره مركب من جرم لطيف وجرم كثيف، به يثبت، وأن الكثيف منه يابس منعقد ومنه سيال. واليابس الكثيف هو من جوهر الأرض، والسيّال هو من جوهر الماء. وأما اللطيف فمن البيّن أنه كان بحيث يشتد حره، حتى لو انفرد لأحرق وكان نار، أو إن كان بحيث يلين حرّه، حينئذ كان هواء. وإن اللطيف المشتد حرّه موجود في العالم، مثل الهواء العالي الذي أيّ دخان وصل إليه أحرقه وحدثت الشهب. وكيف لا يكون في غاية السخونة والحركة قد تحيل الهواء محرقاً في الآلات النفخية، فكيف الحركة الدائمة الفلكية.

في أحياز الأجسام الكائنة والمبدعة

وتنتهي المواضع الطبيعية للأجسام القابلة للكون والفساد ببسائطها ومركباتها، إذ مكان المركب في حيّز البسائط، كما تقدم، وانتهاؤها يكون عند النار لانتهاء الكون عند النار. ولا يمكن أن يوجد خارجاً عنها جسم من طباع هذه الأجرام ولا بالقسر، ولا جسم مركب البتة. فيتبين أن من حيّز فلك القمر يبتدىء الحيز الكلي المشتمل على الأجسام الابداعية، التي توجد متحركة على الدور. فإذاً من الأرض إلى فلك القمر حيز الأجسام القابلة للكون والفساد ومن فلك القمر إلى آخر العالم حيز الابداعيات الدائمة الحركة. ولا حيز خارج الحيزين.

وبيّن من الأصول التي سلفت أن الفلك خارج عن الطبائع الأربع، وأنه ليس بخفيف ولا ثقيل بوجه من الوجوه، وأنه حيّ ذو نفس. وليس لقائل أن يقول إن من الممكن أن يكون جسم قابل للكون والفساد، وليس بأسطقس، فإن الجسم القابل للكون والفساد خالع لصورته لعلة لا محالة مغيرة ملابسة لصورة أخرى، لامتناع خلو الهيولي عن الصورة، كما قيل

في المبادىء. وهذه الصورة الأخرى ليس من شأنها أن تلائم الأولى، وإلا لما كان اختصاصها بالمادة عقب ارتفاعها. ولا محالة أن هذا الجسم إذا اختلط مع آخر فيه القوى التي هي ضدّ قوته، فتفاعلت، أنه يحصل منهما جسم مركب، ويكون هو أسطقس المركب. وليس لقائل أيضاً أن يقول أن الأرض والماء والهواء والنار إن وجدت على هذه الطبائع التي أشرنا إليها بالصحة، فإنها غير بسيطة، وكيف وكل واحد مما يتحرّك إلى أحد الأحياز؟ إنما يتحرك بغلبة واحدة منها، وكل واحد من المركبات إذا خلص عن حيز واحدة منها، رجع إليه، وهذا يبين بأدنى تأمل.

في فسخ ظنون قيلت في هذا الموضع

وربّما ظن أن هذه الأجسام لا تستحيل في كيفياتها، بل الماء إنما يسخن لأن الحرارة النارية تخالطه من خارج، أو لأنها تكون كامنة فيه فتظهر. أمّا الوجه الأول فيُظهِرُ بُطلانَه أن هذه الأشياء تسخن بالمحاكّة والحركة ولا يكون هناك نار وردت من خارج فخالطته، والإنسان يغضب فتسخن جميع أعضائه من غير نار وردت عليه فخالطته. وإذا حك جسم جسماً، فليس يمكن أن يقال إن ناراً انفصلت من الحاكّ ودخلت في المحكوك، ولا بالعكس، لأنه ليس ولا واحد منها يبرد بانفصالها فيسخن الآخر بنفودها فيه، لكنهما يسخنان ظاهراً وباطناً.

أما الكمون، فليس له معنى البتة، لأن الجسم يوجد بارداً في جميع أجزائه الباطنة والظاهرة، ثم يسخن في جميعها. ولو كانت النار كامنة في جزء منه، ثم ظهرت في جزء آخر، لكان الحر موجوداً في ذلك الجزء، ثم انتقل عنه وحلّ في ذلك الجزء، مثل البرد الذي كان موجوداً في الجزء المنتقل إليه، وليس كذلك. وكذلك الصلب يلين واللّين يصلب والعلة فيه هذه العلة، أعني الاستحالة، لا الكمون، ولا المخالطة لوارد خارج.

وربما ظنّ أن هذه الأجسام، وإن كانت أسطقسات، فإنها ليس من شأنها أن يستحيل بعضها إلى بعض، والحق خلاف هذا. وقد يمكن أن يتبين

ذلك بوجوه شتى، إلا أن اعتبار المشاهدات أولى بمثل هذا الموضع، وذلك أنا رأينا الماء العذب انعقد حجراً جامداً في زمان غير محسوس، وذلك الحجر جوهر أرضي لا محالة، إنما يقصر به عن تمام الأرضية اجتماع ماء فيه وأدنى رطوبة. ويمكن أن تزال، فيعود كلساً، وأن نترك الكلس حتى يعود رماداً. وقد يمكن بالحيل أن يحلل الجسم الصلب ماء، وأن تدام عليه الحيلة حتى يصير ماء زلالاً، وإن كانت فيه كيفية مّا باقية، فلا يبعد على الأيام أن تبطل تلك الكيفية. وقد رأينا من حلّل أجساماً صلبة بمياه حادّة وبحيل أخرى. وإذا كان الأمر على هذا، فالمادة بين الماء والجوهر الأرضي مشتركة، وليس ولا إحدى الصورتين لها ملازمة، بل يصحّ انتقالها من صورة إلى صورة أخرى. ثم الهواء قد شاهدناه، وهو هواء صحو يغلظ دفعة، فيستحيل أكثره أو كله ماء وبَرَداً وثلجاً، ويسقط على ما تحته، ويصحى كرّة أخرى في غاية ما يكون الهواء الصحو، ثم لا يلبث ساعة أن يغلظ دفعة أخرى ويستحيل لذلك، فيحدث الغيم لا عن بخار البتة يصعد أو يرد من موضع، بل عن ضباب ينزل ويتصلّ بوجه الأرض، وهذا في قلل الجبال الباردة. ورأينا ذلك يثبت على الدور حتى يجتمع في قليل مدةٍ من الثلج والبرد أمر عظيمٌ، كلُّه هواءٌ قد استحال ماءً، والعين تشاهده وتراه لأنه يكون بحيث البصرُ يحيط بجملته، إذ المكان الفاعل لذلك التبريد في الهواء قليل العرضة.

وأنت قد تضع الجمد في كوز صفر فتجد في خارجه من الماء المجتمع على سطحه كالقطر شيئاً له قدر صالح. ولا يمكن أن ينسب ذلك إلى الرشح، لأنه ربما كان ذلك حيث لا يماسّه الجمد، وكان فوق مكانه. ثم لا تجد مثله إذا كان الماء حاراً، والكوز مملوءاً. ثمّ قد يجتمع مثل ذلك داخل الكوز حيث لا يماسه الجمد، وليس ذلك رشحا البتة، وقد يدفن القدح في جمد محفوراً حفراً مهندماً عليه، ويشدّ رأسه فيجتمع فيه كثير، وإن وضع في الماء الحارّ الذي يغلي مدّة وشدّ رأسه لم يجتمع فيه شيء. وإذا بطل أن يكون على سبيل الرشح، فلا يخلو إما أن يكون على سبيل أن ما يجاور القدح أو الكوز، وهو الهواء، قد استحال ماء، أو أن المياه المنبثة في الهواء انجذبت إلى مشاكلها في البرودة. وهذا القسم الثاني محال. وذلك أنه ليس في طبيعة الماء أن يتحرك

إلا على سبيل الاستقامة إلى السفل. ولو كان يجوز أن يتحرك كيف اتفق، لكانت القطرات إذا خلّي عنها عند مستنقع ماء عظيم، كثير بارد أو عند مجمع جمد كثير، أن تميل إليه عن جهتها المستقلة. فإذاً ليس على سبيل الرشح ولا على سبيل الانجذاب، فيبقى أن يكون على سبيل استحالة الهواء ماء، فتكون إذاً المادة مشتركة، فيستحيل الماء أيضاً عند التبخير هواء، ثم الهواء قد يستحيل عند التحريك الشديد محرقاً.

وقد يعمل لذلك آلات حاقنة مع تحريك شديد على صورة المنافخ فيكون ذلك الهواء بحيث يشتعل في الخشب وغيره، وليس النار إلا هواء بهذه الصفة. فلا يخلو هذا أيضاً إما أن يكون قد استحال ناراً أو تكون النار قد انجذبت إلى حيث هناك حركة. وهذا يبطل بمثل ما بطل به انجذاب الماء. ثم نحن نشاهد الخشب تمسه نار صغيرة فيشتعل به، ثم ينفصل عنه على الاتصال نار بعد نار، فإنه ليس شيء من نيران الاشتعال يثبت زماناً البتة، بل ينفصل وينطفىء ويتبعه آخر. وبعد ذلك، فإن الباقي يبقى جمرة تسري النارية في ظاهرها وباطنها. ومن المستحيل أن يكون في ذلك الخشب من النار الكامنة ماله ذلك القدر، بل النار الباقية التي في الجمرة وحدها، لو كانت كامنة في خشبتها، لكانت كثيرة. فإن من المعلوم أنها بعد الانتشار أضعافها عند الاجتماع والكمون، وكان يجب لآلة أن يكون في تكمينها أكثر تسخيناً وأشد إحراقاً، وكان قد يوجد في الخشبة لا محالة أقل جزء مثل الجمرة.

وإذ ليس للكمون وجه ولا أيضاً لظن من لعله يظنّ أن ناراً كثيرة وردت من خارج، فبقي أن يكون على سبيل الاستحالة. فيظهر إذاً أن من شأن هذه العناصر أن يكون بعضها من بعض، ويفسد بعضها إلى بعض، فإنها ما دامت تتغيّر في الكيفيات نفسها، فهي مستحيلة. وإذا تغيّرت في صورتها، فسد ما بطلت صورته، وكان ما حدثت صورته. وأنها إذا كانت إنما تختص بهذه الصورة باستعداد عرض لها مخصص، فقبلت من خارج تلك الصورة على ما وصفنا في المبادىء، فإذا عرض لها الاستحالة في الكيف واشتد ذلك حدث الاستعداد للصورة التي يناسبها ذلك الكيف، وزال الاستعداد الأول، فحدثت الصورة الأخرى وبطلت الأولى. وإنما حدثت

الصورة الأخرى لتخصيص الاستعداد بها عند الاشتداد في الكيفية التي تناسبها. لكن الصورة الأخرى تقع إليها الاستحالة دفعة، والكيفية تقع إليها الاستحالة في زمان، فإنه ليس يمكن أن يتبع اشتداد الكيفيات تغير الصورة التي هي غيرها، إلا أن تكون تلك الكيفية تجعل المادة أولى بتلك الصورة لمناسبتها لها. وذلك بأن تزيد في استعدادها، فتبطل الأولى وتحدث الصورة الأخرى، إما بأن يفسد الاستعداد الأول، ثم يتبع الاستعداد الاستكمال من عند الجواد الفائض على الكل الذي يلبس كل استعداد كامل يحصل في طبيعة الأجسام كماله.

ومن فساد الظنون ظنّ من رأى أن النار تتحرك إلى فوق بالقسر، والأرض تتحرك إلى أسفل بالقسر، وكيف والأعظم يتحرك أسرع؟ خصوصاً ظن من يظن من هؤلاء أن هذا القسر ضغط، وأن النار يعلو الهواء، والهواء يعلو الماء، والماء يعلو الأرض بسبب ضغط الكثيف للطيف من فوق. وكيف والاندفاع من الضغط يكون خلاف جهة الضاغط لا نحوه، ويكون انضغاط الأعظم أبطأ؟ فبيّن من هذا غلط من ظنّ أن الأجسام كلها تهوي إلى أسفل، ولكن الأكثف يضغط الألطف.

في التخلخل والتكاثف

وينبغي أن تعلم أن هذه الأجسام تقبل التكاثف والتخلخل بأن يصير جسم أصغر مما كان، من غير وصل جزء عنه، أو أكبر مما كان من غير وصل جزء به. وذلك بيّن من القارورة تُمص فتكُبّ على الماء، فيدخلها الماء. فأما أن يكون وقع الخلاء، وهو محال، وإما أن يكون الجسم الكائن فيها قد خلخله القسر الحامل إياه على تخلية المكان، ثم كثفه برد الماء أو تكاثف بطبعه، فرجع إلى حجمه الطبيعي، عند زوال السبب المخلخل إياه خارجاً عن طبعه. وهذه الأزقاق والأواني التي تتصدع عند غليان ما فيها أو تسخينه، إما من طبعه وإما من نار توقد عليه، لا يخلو إما أن يكون ذلك الانصداع لأجل حركة تعرض لما فيها مكانية قوية من تلقائه، أو الحركة تعرض لها من

محرّك دافع، أو لحركة لها من باب الكم بتخلخل وانبساط، لا يسع مثله سطح الوعاء. والقسم الأول محال، لأن تلك الحركة إما أن تكون فيها إلى جهة واحدة، أو إلى الجهات كلها. فإن كانت إلى جهة واحدة، فإن نقل الاناء وحمله ربما كان أسهل من صدعه، فيجب أن تنقل الإناء وتحمله في أكثر الأمر، لا أن تصدعه. وإن كانت إلى جهات مختلفة، فيلزم من ذلك أن تكون طبيعة متشابهة يعرض فيها أن تتحرّك حركات بالطبع مختلفة، وهذا محال. وإن كان انما يتحرك مثلاً لدافع، مثل ما يظنّ أن النار تدخل الماء المغلي، فيصير أكبر حجماً، فيتصدع الإناء، فلا يخلو إما أن يدخل ثقباً خالية، وإما أن لا يدخل ثقباً خالية، بل يحدث ثقباً ومنافذ فيه. ومحال أن يدخل ثقباً خالية، فإن الخلاء ممتنع. وأيضاً إذا امتلأت الثقب الخالية لم يجب أن يزداد حجم الجسم كله، بل وجب أن يكون على ما هو عليه.

وأما القسم الثاني، فلا يخلو إما أن يزيد في الحجم مع مماسة سطح الجسم الذي فيه قبل النفوذ في ثقب مستحدثة فيه، أو بعد أن يثقب ويدخل، وكلا القسمين باطل. أما مع المماسة، فإن نفس المماسة لا توجب زيادة حجم الشيء. نعم ربما كان المماس يدفع ويضغط بقوته إلى جهة واحدة، مخالفة لجهة حركته، ومضطرة إليها. ولا يجب من ذلك أن ينصدع ما يحتوي على المدفوع، بل ينتقل على ما بيّنا. على أنه كثيراً ما يعرض ذلك، لا بسبب نار واصلة من خارج، بل لأن المحوي يسخن من تلقاء نفسه. ومحال أن يقال إن الانصداع واقع بزيادة الحجم، بسبب المخالطة من النافذ الثاقب. فنقول إن هذا القسم أيضاً محال، لأنه لا يخلو أما أن تكون الزيادة في الحجم أوان الأنصداع، أو يكون الحجم قد زاد قبله، وكلا القسمين محال. أما الأول فلأن كل آن يكون فيه نافذاً، يمكن أن يفرض قبله آن آخر كان فيه نافذاً، لأن النفوذ مجاوزة السطوح بالحركة، ويكون له مسافة مّا، وتلك المسافة منقسمة، وفي بعضها قد كان نافذاً أيضاً، فقد كان الحجم زائداً قبل أن صدع. وهذا محال لوجهين، أحدهما لأن الإناء الذي ملأه شيء لا يسع فيه ماليء أكثر منه حتى يثقبه إلى أن يشقّه، والثاني لأن الحجم، إذا صار أكبر كان يشقّ لأنه أكبر، فيجب أن يكون قد شق قبل أن شق. اللهم

إلا أن يقال إنه دخل شيء وخرج شيء مثله، فيكون الحجم لم يزدد إلى وقت الشق. ثم ترجع المسألة من رأس في القدر الذي إذا دخل فيه شيء لم يخرج مثله، فقد بَطل أن تكون الحركة الصادعة من جهة حركة انتقالية، تعرض لما في الاناء من تلقائه، وبطل أن يكون لدفع يعرض من دافع. وليس يجوز أن تكون إلى جهة واحدة فينقل الإناء قبل أن يشقه. فقد بقي أنه انما يعرض لانبساطه، وأنه ينبسط فيشقّ بالدفع القوي والتمديد، فيكون قد ازداد حجم جسم، لا بمداخلة جسم آخر، إما وهو باق بعد على صورته في كليته، وإما أن بعض أجزائه استحال إلى صورة أخرى تقتضي كماً أكبر، وإما أن جميعه استحال إلى صورة تقتضي مقداراً أكبر.

في أن السماويات تفيض كيفيّات غير ما للبسائط العنصرية

وينبغي أن تعلم أن ههنا برودة وحرارة تفيض من القوى الفلكية خارجة عن العنصريات، وإلا فكيف يبرّد الأفيون أقوى مما يبرد الماء الأرض، والجزء البارد فيه مغلوب بالتركيب مع الأضداد؟ وكيف يفعل ضوء الشمس في العيون العشا، ويفعل النبات بأدنى تسخين ما لا تفعله النار بتسخين يكون فوقه، أو مساوياً له؟ بل ههنا قوى تفيض من تلك الأجسام في هذه الأجسام، إذا تركبت فربما كانت مجانسة، وإن لم تكن هذه القوى موجودة في تلك الأجرام أو أشياء أخرى غيرها تجري في افاضة ذلك مجراها.

في بيان آثار الحرارة والبرودة في الأجسام

وينبغي أن تعلم أن الحرارة التي من قوى البسائط، إذا صادفت مادة مختلطة من رطب ويابس، حللت الرطب الذي فيها، فازداد الجسم قبولاً لحد الرطب، حتى إذا أبانته عنه بالتبخير اجتمع فيه اليابس وصلب، فيحصل عنها في أول الأمر لين. فإذا لان ولاقى البارد ذلك الجسم كثّفه، فصار تكثيفه أشد مما كان أولاً، إذ اليابس فيه الآن أكثر مما كان. ثم إذا فنيت الرطوبة بأسرها بقي يابساً لا اجتماع له، لأن الاجتماع إنما كان بالنداوة، وقد تبخرت. وربما سخنت الحرارة من الشيء ظاهره فَتَبَرّد باطنه بالتعاقب

الجاري بين الطبائع المتضادة. وليس معنى هذا التعاقب أن الحرارة والبرودة تنتقل وتتحرّك من جزء إلى جزء، ولا أنها تشعر بضدّها فتنهزم عنه، بل إذا استولى ضدّ على ظاهر الشيء غصبت القوة المسخنة التي فيه أو المبرّدة بعض المادة المطيفة به المنفعلة عنه، فبقي المنفعل أقل مما كان. وإذا قلّ المنفعل اشتد فيه الفعل وقوي وظهر.

ثم إذا سلمت المادة له كلها، انتشر التأثير في الكل، فضعف. فإذا اتفق أن كان في شيء واحد قوة مسخنة ومبردة، فأيهما غلب على الظاهر قوي فعل ضدّه في الباطن، إلا أن يغلب فيغصب جميع المادة، ظاهرها وباطنها. وقد يفعل الحقن ضدّ فعل التبخير، مثل أن الحرارة، إذا بخّرت الجوهر المسخّن في الباطن، ضعفت الحرارة الباطنة، وأن البرودة إذا حقنت الجوهر المسخّن في الباطن قويت الحرارة الباطنة. ولذلك توجد الأجواف في الصيف أبرد. والبرودة ربما خلخلت الشيء بالعرض، فتقوى الحرارة في باطن الجسم بالاحتقان، ثم تستولي البرودة على المادة أخيراً. والبرودة تفعل في جميع ما قلناه ضدّ فعل الحرارة، فيصلب المركّب من يابس ورطب أولاً، فيمكن حينئذ أن يعرض ما قلنا من تقوّي الحرارة باطناً. ويمكن أن لا يعرض، فيزول التصليب البتة، بل لا يزال يشتدّ. وهذه الكيفيات إذا اجتمعت في المركب، فعل بعضها في بعض، فحصل من المركب مزاج مخالف لكيفيات البسائط، فتكون البسائط فيه لا على ما هي على حدّ البساطة المفردة عن التركيب، بل تكون صورها الذاتية محفوظة غير فاسدة، لأن فسادها إلى أضدادها دفعة، وأضدادها أيضاً بسيطة وعناصر لا مركبات. وكيف لا تكون فيه ثابتة، والشيء المركب إنما هو مركب عن أجزاء فيه مختلفة، وإلا كان بسيطاً، ولا يقبل الأشد والأضعف. وأما كيفياتها ولواحقها، فتكون قد توسطت ونقصت عما كانت فيه من حدّ الصرافة والسَّوْرة للبساطة.

المقالة الخامسة

في المركبات الناقصة والمعادن

إن العناصر الأربعة عساها أن لا توجد كلياتُها صرفة خالصة، بل يكون فيها لا محالة اختلاطٌ. ويشبه أن تكون النار أبسطها في موضعها، ثم الأرض. أما النار، فإنّ ما يخالطها في حيّزها يستحيل إليها لقوتها على الإحاطة، وأما الأرض فإن نفوذ قوى ما يحيط بها في كليّتها بأسرها كالقليل، بل عسى أن يكون باطنها القريب من المركز يقرب من البساطة. ولكن ذلك دون بساطة النار، لأن نفوذ القوى الفلكية المسخنة في الأرض جائز، وذلك مما يُحدث فيها احالة ما. ومع ذلك، فإن الأرض لا تقوى على احالة كل ما يخالطها من الجوهر القريب إلى الأرضية قوةَ النار على احالة ما يخالطها. ثم يشبه أن تكون العناصر طبقات.

الطبقة السفلى هي الأرض القريبة إلى البساطة، والطبقة الثانية الطين، والطبقة الثالثة بعضها ماء وبعضها طين جففته الشمس، وهو البرّ. ثم يحيط بالبرّ والبحر الهواء البخاري، إلا أنه ذو طبقتين، إحداهما تصاقب كرة الأرض فتسخن من شعاع الشمس المسخّن للأرض المسخنة لما يجاورها، وبعضه يبعد عنها، فتستولي عليه الطبيعة التي في جوهر المائية، وهو البرد. ولهذا تكون أعالي الجبال ومواضع انعقاد إلسحاب أبرد. ثم فوق هاتين الطبقتين طبقة الهواء، الذي هو أقرب إلى البساطة، ثم فوقه طبقة الهواء الدخاني. وذلك أن الدخان أيبس وأسرع حركة، وأشبه كيفية بالنار، فهو يعلو البخار والهواء، إن

لم يبرد في الوسط، فينزل ريحاً. فإن لم يبرد علا وطفا فوق الهواء، إلا أنه كما أظن أنه لا يكون محيطاً ولا كثيراً، بل يسيراً منتشراً، والأكثر يحترق شهباً، كما سنذكره بعد. ثم فوق هذا كله الطبقة النارية.

وجميع العناصر الأربعة بطبقاتها طوع الأجرام العالية الفلكية. والكائنات الفاسدات تتولّد من تأثير تلك وطاعة هذه. والفلك، وإن لم يكن حاراً ولا بارداً، فإنه قد ينبعث منه في الأجسام السفلية حرارة وبرودة بقوى تفيض منه عليها. ويشاهد هذا من إحراق شعاعها المنعكس عن المرايا، فإنه لو كان سبب الاحراق حرارة الشمس دون شعاعها، لكان كل ما هو أقرب إلى العلو أسخن. وقد يكون مطرح الشعاع إلى الشيء يحترق، وما فوقه لا يحترق، بل يكون في غاية البرد. فإذاً سبب الاسخان التفاف الشعاع الشمسي المسخن لما يلتف به، فيسخن الهواء، وربما بلغ من اسخانه أن يعدّ لقبول طبيعة النار، ويخرجه عن الاستعداد للصورة الهوائية. فإذا وقعت القوى الفلكية في العناصر، فحركتها وخلطتها، حصل من اختلاطها موجودات شتى. فمنها أن الفلك إذا هيّج باسخانه الحرارة، بخرّ من الأجسام المائية، ودخّن من الأجسام الأرضية، وأثار شيئاً بين البخار والدخان من الأجسام المائية والأرضية. ولأن الأرض والماء يوجدان في أكثر الأحوال متمازجين، فليس يوجد بخار بسيط ولا دخان بسيط إلا ندرة وشذوذاً، وإنما يسمّى التأثير باسم الأغلب.

والبخار أقل مسافة في صعوده من الدخان، لأن الماء إذا سخن كان حاراً رطباً، والأجزاء الأرضية إذا سخنت ولطفت، كانت حارة يابسة. والحار الرطب أقرب إلى طبيعة الهواء، والحار اليابس أقرب إلى طبيعة النار، واليبس كأنه يوجب زيادة في الحركة إلى جهة فوق. وإذا كان البخار حاراً رطباً، لم يمكن أن يتجاوز حيّز الحار الرطب، بل يقصر عنه. فإذاً لا يتعدى صعودُه حيّز الهواء، بل إذا وافى الطبقة الثانية من الهواء والبخار مُنقطع تأثير الشعاع، بَرُدَ وكَثُفَ. وأما الدخان فإنه يتعدى حيّز الهواء حتى يوافي تخوم النار، هذا إذا تأتى أن يتخلصا من جرمي الأرض والماء. وأمّا إذا احتبسا فيهما، حدثت

أمور وكائنات أخرى غير التي تحدث عن المتخلّصين منها. فالدخان إذا وافى في حيز النار اشتعل، وأذا اشتعل فربما سرى فيه الاشتعال، فيرى أن كوكباً يقذف به. وربما لم يشتعل بل احترق، وثبت فيه الاحتراق، فرئيت العلامات الهائلة الحمر والسود. وربما اشتعل وكان غليظاً ممتداً، فيثبت فيه الاشتعال، ووقف تحت كوكب ودارت به النار الدائرة بدوران الفلك، وكان ذنباً له. وربما كان عريضاً، فرأى كأنه لحية للكوكب، وربما حميت الأدخنة في برد الهواء للتعاقب المذكور، فانضغطت مشتعلة.

وأمّا البخار الصاعد، فمنه ما يلطف جداً ويرتفع جداً فيتراكم، ويكثر مدده في أقصى الهواء عند منقَطَع الشعاع، فيبرد فيكثف فيقطر، فيكون المتكاثف منه سحاباً، والقاطر مطراً. ومنه ما يقصّر لثقله عن الارتفاع، بل يبرد سريعاً وينزل كما لو يوافيه برد الليل سريعاً قبل أن يتراكم سحاباً. وهذا هو الطلّ، وربما جمد البخار المتراكم في الأعالي، أعني السحاب فنزل، وكان ثلجاً. وربما جمد البخار الغير المتراكم في الأعالي، أعني مادة الطل فنزل وكان صقيعاً، وربما جمد البخار بعدما استحال قطرات، فكان بَرَداً. وإنما يكون جموده في الشتاء، وقد فارق السحاب، وفي الربيع وهو داخل السحاب، وذلك إذا سخن خارجُه فبطنت البرودة إلى داخله، فتكاثف في داخله واستحال ماء وأجمَدَه شدة البرودة. وربما تكاثف الهواء بنفسه لشدّة البرد، فاستحال سحاباً واستحال مطراً، ثم ربما وقع على صقيل الظاهر من السحاب وأجزائها صور النيرات وأضواؤها، كما يقع في المرايا والجدران الصقيلة، فيرى ذلك على أحوال مختلفة، بحسب اختلاف بعدها من النيّر وقربها وبعدها من الرائي، وقربها وصفائها وكدورتها واستوائها وتضرسها وكثرتها وقلتها، فيرى هالة وقوساً وشموساً وشعلاً.

والهالة تحدث عن انعكاس البصر عن الرشّ المطيف بالنيّر إلى النيّر، حيث يكون الغمام المتوسط لا يخفى النيّر، ولأن الزوايا تكون متساوية، تكون الأجزاء المنعكس عنها الضوء متساوية البعد عن النيّر، فتُرى دائرة كأنها منطقة محورها الخط الواصل بين الناظر وبين النيّر. ولأنها تؤدي الضوء

إلى البصر تُرى نيرة، ولأن ما سواها لا يفعل ذلك يرى غير نيّر، فتتميّز دائرة مضيئة نيّرة، وخصوصاً وما في داخلها ينفذ عنه البصر إلى النيّر، ونوره الغالب على أجزاء الرش يجعله كأنه غير موجود، وكأن الغيم هناك هواء شفاف. ولأن الناظر في الهالة والغمام بينهما وزوايا العكس مطيفة بالنيّر. فلذلك ترى دائرة.

وأمّا القوس فإن الغمام يكون في خلاف جهة النيّر، فتنعكس الزوايا عن الرشّ إلى النير، لا بين الناظر والنيّر، بل الناظر أقرب إلى النيّر منه إلى المرآة، فتقع الدائرة التي هي كالمنطقة أبعد من الناظر إلى النيّر. فإن كانت الشمس على الأفق كان الخطّ المار بالناظر على بسيط الأفق، وهو المحور، فيجب أن يكون سطح الأفق يقسم المنطقة بنصفين، فيُرى القوس نصف دائرة. فإن ارتفعت الشمس انخفض الخط المذكور، فصار الظاهر من المنطقة الموهومة أقل من نصف دائرة. وأما تحصيل الألوان على الجهة الشافية، فإنه لم يستبن بعد، والسحب ربما تفرقت وذابت فصارت ضباباً، وربما اندفعت بعد التلطف إلى أسفل، فصارت رياحاً. وربما هاجت الرياح لاندفاع بعضها من جانب إلى جهة، وربما هاجت لانبساط الهواء بالتخلخل عند جهة، واندفاعه إلى أخرى. وأكثر ما يهيج لبرد الدخان المتصاعد المجتمع الكثير ونزوله، فلذلك كان مبادىء الرياح فوقانية، وربما عطفها مقاومة الحركة الدورية، التي تتبع الهواء العالي فانعطفت رياحاً.

والسموم ما كان من هذا محترقاً، وربما كان من جهة مادة الشهب، إذا احترقت ونزل رمادها، وربما كان لمرورها بالأراضي الحارة. وربما احتبست الأبخرة في داخل الأرض، فتميل إلى جهة فتبرد بها، فتستحيل ماء فيستمدّ مدداً متدافعاً فلا تسعه الأرض، فتشق، فيصعد عيوناً. وربما لم تدعها السخونة تكثف فتصير ماء، أو كثرت عن أن تتحلّل، وغلظت عن أن تنفذ في مجاري مستحصفة، وكانت مجاريها أشد استحصافاً من مجاري أخرى فاجتمعت، ولم يمكنها أن تثور خارجة، فزلزلت الأرض، وأولى بأن يزلزل الدخان الريحيّ. وربما اشتدت الزلزلة فخسفت الأرض، وربما حدث في

حركتها دويٌّ كما يكون من تموج الهواء في الدنان. وربّما حدثت الزلزلة من تساقط عوالي، وهذه في باطن الأرض، فيموج بها الهواء المحتقن فيزلزل الأرض، وربما تبع الزلزلة نبوع عيون.

وهذه الأبخرة إذا نبعت عيوناً، أمدت البحار بصب الأنهار إليها، ثم ارتفع من البطائح والبحار والأنهار وبطون الجبال خاصة أبخرة أخرى، ثم قطرت ثانياً إليها، فقامت بدل ما يتحلّل منها على الدور دائماً. وربما احتبست الأبخرة في باطن الجبال فانعقدت وجمدت فحدث منها الجواهر المشفّة التي لا تنطرق، وأكثرها تكون مختلطة بالمائية. وربما انعقد كذلك على ظاهر الأرض لطبيعة الموضع. والأدخنة التي تحتبس داخل الأرض، ربما اضطرّها شدة حركتها وما تتكلّفه من شقها الأرض أن تشتعِل وتخرج ناراً. وربما احتبست في باطن الجبال والكهوف، فتولد منها الجواهر الغير القابلة للذوب. والأدخنة أيضاً تحتقن في البحار، فتملح مياهها لأن الأشياء الأرضية ذات النهوة، أي التي عملت فيها الحرارة، وما بلغت في الأحالة، تكون مرّة، فإذا خالطت المائية ملحت. وقد يتخذ من الرماد والكلس وغيرهما ملح، بأن يطبخ في الماء ويصفي ويطبخ، حتى ينعقد ملحاً، أو يترك فيصير ملحاً.

وأمّا الجواهر البخاريّة الدخانية المركبة من مادتي الرطوبة واليبوسة، فمنها ما يتخلص من الأرض، فيكون منها الرياح، وإذا تصاعدت فتميز البخار من الدخان انعقد البخار سحاباً، فبرد وتقلقل فيه الدخان طلباً للنفوذ إلى العلو، فيحصل من تقلقله فيه ضرب من الرعد، وهو صوت ريح عاصفة في سحاب كثيف. وربما امتد ذلك التقلقل لكثرة وصول المواد ويكون أعالي السحاب أكثف، لأن البرد هناك أشد، أو تكون هناك ريح مقاومة تعوقها عن النفوذ، فتندفع إلى أسفل، وقد أشعلته المحاكة والحركة ناراً، فينشق السحاب شعلة، كجمر يطفي. فيسمع من ذلك ضرب من الرعد. وإذا كان قوياً شديداً غليظ المادة كان صاعقة. وربما وجد منفذاً فيه سهل الانشقاق، فخرج بلا رعد ولا اشتعال، فإن كان المدد كثيراً والمادة كثيفة، تولّدت منه أنواع الرياح السحابية. وربما وقعت سحابة تحت التي تندفع منها

الريح، فتمنع الريح من النفوذ وتعكسهاإلى وراء، وتدفعها المواد المندفعة، فتنقلب من بين السحابتين مستديرة. وربما اشتمل دوره على قطعة من السحاب تحمله في جهة حركتها، فيرى كأن تنّيناً يجتاز في الجو. وربما اشتمل دوره على بخار مشتعل، فيرى ناراً تدور. والزوابع العظام تكون من هذا وأكثرها نازلة. وقد تكون الزوابع أيضاً لالتقاء ريحين متقابلتين قويتين، تلتقيان فتستديران. ومن هذه ما لا تتخلص، بل تحتبس في الأرض، فيحدث عنها بحسب اختلاف المواضع والأزمان والمواد جملة من الجواهر القابلة للاذابة والطرق، كالذهب والفضة، ويكون قبل تصلّبه زيبقاً ونفطاً، وما جرى مجراهما. وانطراقها بكثرة رطوبتها وعصيانها على الجمود التام، وذلك لها لاستحالة بعض رطوبتها دهناً. فهذه حكاية كون ما يتكون بتصعيد القوى الفلكية المسخنة للأجسام القابلة للتحليل.

المقالة السادسة

في النفس

وقد يتكوّن من هذه العناصر أكوان أيضاً بسبب القوى الفلكية، إذا امتزجت العناصر امتزاجاً أكثر اعتدالاً، أي أقرب إلى الاعتدال من هذه المذكورة، وأولها النبات. فمنه ما يكون مبزراً، يفرز جسماً حاملاً للقوة المولدة. ومنه كائن من تلقاء نفسه من غير بزر. ولأن النبات يغتذي بذاته فله قوة غاذية، ولأن النبات ينمي بذاته فله قوة منميّة، ولأن من النبات ما يولّد المثل ويتولد عن المثل بذاته، فله قوة مولدة. والقوة المولدة غير الغاذية، فإن الفج من الثمار له القوة الغاذية دون المولدة. وكذلك القوة المنمية دون المولدة، والغاذية غير المنمية. ألا ترى الهرم من الحيوان، فإن له الغاذية وليس له المنمية. والغاذية تفعل الغذاء وتورده بدل ما يتحلل، والمنمية تزيد في جوهر الأعضاء الأصلية طولاً وعرضاً وعمقاً، لا كيف اتفق، بل على جهة تبلغ إلى غاية النشوء، والمولدة تعطي المادة صورة الشيء وتبينّ منه جزءاً وتحيله قوة من سنخه، إذا وجدت المادة والموضع المتهيىء لقبول فعله، فعل مثله. ومعلوم مما سلف أن جميع الأفعال النباتية والحيوانية والإنسانية، تكون من قوى زائدة على الجسمية، بل وعلى طبيعة المزاج. ويلي النبات الحيوان.

وإنما يحدث عن تركيب في العناصر، مزاجه أقرب إلى الاعتدال جداً من الأولين، يستعد مزاجه لقبول النفس الحيوانية، بعد أن يستوفي درجة النفس النباتية. وكلّما أمعن في الاعتدال، ازداد قبولاً لقوة نفسانية أخرى ألطف من الأولى.

والنفس كجنس واحد ينقسم بضرب من القسمة إلى ثلاثة أقسام: أحدها النباتية، وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي، من جهة ما يتولد ويربو ويغتذي. والغذاء جسم من شأنه أن يتشبه بطبيعة الجسم الذي قيل إنه غذاؤه، ويزيد فيه بمقدار ما يتحلّل أو أكثر أو أقل. والثاني النفس الحيوانية، وهي كمال أول الجسم طبيعي آليّ، من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرّك بالإرادة. والثالث النفس الإنسانية، وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي، من جهة ما يفعل الأفعال الكائنة بالاختيار الفكري والاستنباط بالرأي، ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية. وللنفس النباتية قوى ثلاث: القوة الغاذية، وهي القوة التي تحيل جسماً آخر إلى مشاكلة الجسم الذي هي فيه، فتلصقه به بدل ما يتحلّل عنه، والقوة المنمية، وهي قوة تزيد في الجسم الذي هي فيه بالجسم المتشبه في أقطاره طولاً وعرضاً وعمقاً زيادة متناسبة للقدر الواجب لتبلغ به كماله في النشؤ، والقوة المولّدة، وهي القوة التي تأخذ من الجسم الذي هي فيه جزءاً، هو شبيه له بالقوة، فتفعل فيه باستمداد أجسام أخرى تتشبّه به من التخليق والتمزيج، ما يصير شبيهاً به بالفعل.

في النفس الحيوانية

وللنفس الحيوانية بالقسمة الأولى قوتان: محركة ومدركة. والمحركة على قسمين، إما محركة بأنها باعثة، وإما محركة بأنها فاعلة. والمحركة على أنها باعثة هي القوة النزوعية والشوقية، وهي القوة التي إذا ارتسم في التخيّل، الذي سنذكره بعد، صورة مطلوبة أو مهروب عنها حملت القوة التي نذكرها على التحريك. ولها شعبتان شعبة تسمى قوة شهوانية، وهي قوة تبعث على تحريك يقرب به من الأشياء المتخيلة ضرورية، أو نافعة طلباً للذة، وشعبة تسمى قوة غضبية، وهي قوة تبعث على تحريك يدفع به الشيء المتخيل، ضاراً أو مفسداً طلباً للغلبة.

وأما القوة المحركة على أنها فاعلة، فهي قوة تنبعث في الأعصاب والعضلات، من شأنها أن تشنج العضلات، فتجذب الأوتار والرباطات إلى

جهة المبدأ، أو ترخيها أو تمدّدها طولاً، فتصير الأوتار والرباطات إلى خلاف جهة المبدأ.

وأما القوة المدركة، فتنقسم قسمين، فإن منها قوة تدرك من خارج، ومنها قوة تدرك من داخل. والمدركة من خارج هي الحواس الخمسة أو الثمانية. فمنها البصر، وهي قوة مرتبة في العصبة المجوفة، تدرك صورة ما ينطبع في الرطوبة الجليدية من أشباح الأجسام ذوات اللون، المتأدية في الأجسام الشفافة بالفعل إلى سطوح الأجسام الصقيلة. ومنها السمع، وهي قوّة مرتّبة في العصب المفروق في سطح الصماخ، تدرك صورة ما يتأدّى إليه بتموج الهواء المنضغط بين قارع ومقروع، مقاوم له انضغاطاً بعنف، يحدث فيه تموّج فاعل للصوت، يتأدّىٰ إلى الهواء المحصور، الراكد في تجويف الصماخ، ويموّجه بشكل نفسه، ويماسّ أمواجه بتلك الحركة تلك العصبة فيسمع. ومنها الشمّ، وهي قوّة مرتبة في زائدتي مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي، تدرك ما يؤدي إليه الهواء المستنشق من الرائحة المخالطة لبخار الريح، أو المنطبع فيه بالاستحالة من جرم ذي رائحة. ومنها الذوق، وهي قوة مرتبة في العصب المفروش على جرم اللسان، يدرك الطعوم المتحللة من الأجرام المماسة له، المخالطة للرطوبة اللعابية التي فيه فتستحيل إليه. ومنها اللمس، وهي قوة منبثة في جلد البدن كله ولحمه، فاشية فيه. والأعصاب تدرك ما يماسه ويؤثر فيها بالمضادة، ويغيّره في المزاج أو الهيئة. ويشبه أن تكون هذه القوة لا نوعاً واحداً، بل جنساً لأربع قوى منبثة معاً في الجلد كله، الواحدة حاكمة في التضاد الذي بين الحار والبارد، والثانية حاكمة في التضاد الذي بين اليابس والرطب، والثالثة حاكمة في التضاد الذي بين الصلب واللين، والرابعة حاكمة في التضاد بين الخشن والأملس. إلا أن اجتماعها معاً في آلة واحدة يوهم تأحدها في الذات.

والمحسوسات كلها تتأدى صورها إلى آلات الحسّ وتنطبع فيها، فتدركها القوة الحاسة، وهذا في اللمس والذوق والشم والسمع كالظاهر. وأما البصر، فقد ظن به خلاف هذا، فإن قوما ظنوا أن البصر قد يخرج منه شيء،

فيلاقي المبصر ويأخذ صورته من خارج، ويكون ذلك إبصاراً، وفي أكثر الأمر يسمون ذلك الخارج شعاعاً. وأما المحققون، فيقولون إن البصر إذا كان بينه وبين المبصر شفّاف بالفعل، وهو جسم لا لون له متوسط بينه وبين البصر، تأدّى شبح ذلك الجسم ذي اللون الواقع عليه الضوء إلى الحدقة، فادركه البصر. وهذا التأدّي شبيه بتأدي الألوان بتوسط الضوء، إذا انعكس الضوء من شيء ذي لون، فصبغ بلونه جسماً آخر، وإن كان بينهما فرق، بل هو أشبه بما يتخيل في المرآة.

ومما يدل على بطلان الرأي الأول أن ذلك الخارج، إما أن يكون جسماً، أو لا يكون جسماً. فإن لم يكن جسماً، فالحكم بالحركة والانتقال عليه باطل، إلا على المجاز، بأن يكون في البصر قوة تحيل ما يلاقيه من الهواء وغيره إلى كيفية مّا، فيقال أن تلك الكيفية خرجت من البصر. ومحال أن يكون جسماً، وذلك لأنه إما أن يخرج واتصاله ثابت، فيلاقي كرة الثوابت، فيكون قد خرج من البصر في صغره جسم مخروط، وعظمه هذا العظم، ويكون مع ذلك قد ضغط الهواء ودفعه والأفلاك كلها، أو نفذ في خلاء، وكلا الوجهين ظاهر البطلان. أو يكون قد انفصل وتشظى وتفرق، فيجب من ذلك أن يكون الحيوان يحس بشيء منفصل عنه متشظٍّ متفرق، وأن يحس بالمواضع التي يقع عليها ذاك الشعاع دون ما لا يقع، فيحس من الجسم، بتفاريق نقطية، ويفوته الغالب منه. وإما أن يكون هذا الجسم يتصل ويتحد بالهواء والفلك، حتى تصير الجملة كعضو واحد للحيوان، فتكون جملة ذلك حسّاساً. وهذه الاحالة أيضاً عجيبة. ويجب إذا تزاحمت الأبصار أن تكون هذه الاحالة أقوى، فيكون الواحد إذا اجتمع مع الجماعة أشد أبصاراً منه إذا كان وحده، فإن الكثير أشد إحالة من المنفرد بذاته. ثم هذا الجسم الخارج لا محالة إمّا أن يكون بسيطاً، وإمّا أن يكون مركباً وعلى مزاج خاص. وحركته لا تخلو إمّا أن تكون بالإرادة، أو تكون بالطبيعة. ونحن نعلم أن ذلك ليس بحركة إرادية اختيارية، وإن كان فتح الأجفان وغلقها إراديتين. فبقي أن يكون طبيعياً، والطبيعي البسيط يكون إلى جهة، لا إلى جهات

شتى، والمركب يتحرك بحسب الغالب إلى جهة واحدة، لا إلى جهات شتى، وليس كذلك حال هذه الحركة عندهم.

ثم إن كان المحسوس يُرى من جهة القاعدة المماسة من المخروط، لا من جهة الزاوية، فيجب أن يكون المحسوس البعيد يحسّ شكله وعظمه كما يحس لونه، إذا كان الحاس يلاقيه ويشتمل عليه. وأمّا إذا أحسّ من جهة الزاوية، أعني الفصل المشترك بين الجليدية وبين المخروط المتوهم، كان كلما كان الشيء أبعد، كانت أصغر، وكان الفصل المشترك أصغر، وكان الشبح المنطبع فيه أصغر، فيرى أصغر. وربما كانت الزوايا بحيث تفوت الحس فلا يرى.

وأما القسم الثاني فهو أن يكون الخارج لا جسماً بل عارضاً أو كيفية، فيجب أن يكون كلما كان الناس أكثر أن تكون هذه الاحالة والاستحالة أقوى، ويعرض المحال الذي ذكرنا. ثم يكون الهواء حينئذ إمّا مؤدياً وإمّا حسّاساً بنفسه. فإن كان مؤدياً غير حساس، فالاحساس كما نقوله هو عند الحدقة، لا من خارج. وإن كان الحساس هو الهواء، عرض المحال الذي ذكرنا أيضاً. ووجب إذا كان ريح أو اضطراب في الهواء، أن تضطرب الأبصار بتجدد الاستحالة، وتجدد الحاس شيئاً بعد شيء، كما إذا عدا الإنسان في هواء ساكن، فإنه حينئذ تضطرب عليه الأبصار للأشياء الدقيقة. فإذاً ليس الإبصار بخروج شيء منا إلى المحسوس، فهو إذاً بورود شيء من المحسوس علينا، وإذ ليس ذلك جسمه فهو إذاً شبحه. ولولا أن الحق هذا الرأي، لكان خلقة العين على طبقاتها ورطوباتها وشكل كل واحدة منها وهيئته معطّلة.

في الحواس الباطنة

وأما القوى المدركة من باطن، فبعضها قوى تدرك صور المحسوسات، وبعضها قوى تدرك معاني المحسوسات. ومن المدركات ما يدرك ويفعل معاً، ومنها ما يدرك ولا يفعل. ومنها ما يدرك إدراكاً أولياً، ومنها ما يدرك إدراكاً

ثانياً. والفرق بين ادراك الصورة وادراك المعنى أن الصورة هي الشيء الذي تدركه النفس الباطنة والحس الظاهر معاً، لكن الحس الظاهر يدركه أولاً ويؤدّيه إلى النفس، مثل ادراك الشاة لصورة الذئب، أعني شكله وهيئته ولونه، فإن نفس الشاة الباطنة تدركها، ويدركها أولاً حسها الظاهر. وأما المعنى فهو الشيء الذي تدركه النفس من المحسوس من غير أن يدركه الحس الظاهر أولاً، مثل ادراك الشاة لمعنى المضادّ في الذئب، وهو المعنى الموجب لخوفها إياه وهربها عنه، من غير أن يكون الحس يدرك ذلك البتة. فالذي يدرك من الذئب أولاً بالحس، ثم القوى الباطنة، هو الصورة، والذي تدركه القوى الباطنة دون الحسّ، فهو المعنى.

والفرق بين الادراك مع الفعل والادراك لا مع الفعل أن من شأن أفعال بعض القوى الباطنة أن تركب بعض الصورة والمعاني المدركة مع بعض، وتفصله عن بعض، فيكون لها ادراك وفعل أيضاً فيما أدركت. وأما الادراك لا مع الفعل، فأن يكون الصورة أو المعنى يرتسم في الشيء فقط، من غير أن يفعل فيه تصرفاً البتة. والفرق بين الادراك الأول والادراك الثاني أن الادراك الأول هو أن يكون حصول الصورة على نحو ما من الحصول قد وقع للشيء من نفسه، والادراك الثاني هو أن يكون حصولها له من جهة شيء آخر أدّاها إليه. فمن القوى المدركة الباطنة الحيوانية قوة فنطاسيا، أي الحس المشترك، وهي قوة مرتّبة في أول التجويف المقدّم من الدماغ، تقبل بذاتها جميع الصور المنطبعة في الحواس الخمس متأدية إليه منها. ثم الخيال والمصوّرة، وهي قوة مرتبة أيضاً في آخر التجويف المقدم من الدماغ، يحفظ ما قبله الحسّ المشترك من الحواسّ الجزئية الخمس، وتبقي فيه بعد غيبة المحسوسات.

واعلم أن القوة التي بها القبول غير القوة التي بها الحفظ. فاعتبر ذلك في الماء، فإن له قوة قبول النقش، وليس له قوة حفظه. ثم القوة التي تسمى متخيلة بالقياس إلى النفس الحيوانية، ومفكرة بالقياس إلى النفس الإنسانية، وهي قوة مرتبة في التجويف الأوسط، من الدماغ عند الدودة، من شأنها أن

تركّب بعض ما في الخيال مع بعض، وتفصّل بعضه عن بعض بحسب الاختيار. ثم القوة الوهمية، وهي قوة مرتَّبة في نهاية التجويف الأوسط من الدماغ، تدرك المعاني الغير المحسوسة الموجودة في المحسوسات الجزئية، كالقوة الحاكمة بأن الذئب مهروب عنه، وأن الولد معطوف عليه. ثم القوة الحافظة الذاكرة وهي قوة مرتَّبة في التجويف المؤخر من الدماغ، تحفظ ما تدركه القوة الوهمية، من المعاني الغير المحسوسة، الموجودة في المحسوسات الجزئية. ونسبة القوّة الحافظة إلى القوة الوهمية كنسبة القوة التي تسمّى خيالاً إلى الحس، ونسبة تلك القوة إلى المعاني كنسبة هذه القوة إلى الصور المحسوسة.

فهذه هي قوى النفس الحيوانية. ومن الحيوان ما يكون له الحواس الخمس كلها، ومنه ماله بعضها دون بعض. أما الذوق واللمس، فضروري أن يخلق في كل حيوان، ولكن من الحيوان ما لا يشمّ، ومنه ما لا يسمع، ومنه ما لا يبصر.

في النفس الناطقة

وأما النفس الناطقة الإنسانية، فتنقسم قواها أيضاً إلى قوة عاملة وقوة عالمة. وكل واحدة من القوتين تسمّى عقلاً باشتراك الاسم. فالعاملة قوة هي مبدأ محرك لبدن الإنسان إلى الأفاعيل الجزئية الخاصة بالروية، على مقتضى آراء تخصها اصطلاحية[1]. ولها اعتبار بالقياس إلى القوة الحيوانية النزوعية، واعتبار بالقياس إلى القوة الحيوانية المتخيلة والمتوهمة، واعتبار بالقياس إلى نفسها. وقياسها إلى القوة الحيوانية النزوعية أن تحدث فيها هيئات تخصّ الإنسان، تتهيأ بها لسرعة فعل وانفعال، مثل الخجل والحياء والضحك والبكاء، وما أشبه ذلك. وقياسها إلى القوة الحيوانية المتخيلة والمتوهمة، هو أن تستعملها في استنباط التدابير في الأمور الكائنة والفاسدة، واستنباط الصناعات الإنسانية. وقياسها إلى نفسها أن فيما بينها وبين العقل النظري تتولد الآراء

(١) كما في أحوال النفس، ص ٦٣

الذائعة المشهورة، مثل أن الكذب قبيح، والظلم قبيح، وما أشبه ذلك من المقدمات البيّنة الانفصال عن العقلية المحضة في كتب المنطق.

وهذه القوة هي التي يجب أن تتسلّط على سائر قوى البدن، على حسب ما توجبه أحكام القوة الأخرى التي نذكرها، حتى لا تنفعل عنها البتة، بل تنفعل هي عنها، وتكون مقموعة دونها، لئلا يحدث فيها عن البدن هيئات انقيادية، مستفادة من الأمور الطبيعية، وهي التي تسمى أخلاقاً رذيلية، بل أن تكون غير منفعلة البتة، وغير منقادة بل متسلطة فيكون لها أخلاق فضيلية. وقد يجوز أن تنسب الأخلاق إلى القوى البدنية أيضاً ولكن، إن كانت هي الغالبة تكون لها هيئة فعلية، ولهذه هيئة انفعالية، فيكون شيء واحد يحدث منه خلق في هذا، وخلق في ذلك. وإن كانت هي المغلوبة، تكون لها هيئة انفعالية، ولهذه هيئة فعلية غير غريبة، أو يكون الخلق واحداً وله نسبتان. وإنما كانت الأخلاق عند التحقيق لهذه القوة، لأن النفس الإنسانية، كما يظهر من بعد، جوهر واحد، وله نسبة وقياس إلى جنبتين، جنبة هي تحته، وجنبة هي فوقه. وله بحسب كل جنبة قوة بها تنتظم العلاقة بينه وبين تلك الجنبة. فهذه القوة العاملة هي القوّة التي لها بالقياس إلى الجنبة التي دونها، وهو البدن وسياسته.

وأما القوة النظرية فهي القوة التي له بالقياس إلى الجنبة التي فوقه، لينفعل ويستفيد منه، ويقبل عنه. وكأن للنفس منا وجهين: وجه إلى البدن ويجب أن يكون هذا الوجه غير قابل البتة أثراً من جنس مقتضى طبيعة البدن، ووجه إلى المبادىء العالية. ويجب أن يكون هذا الوجه دائم القبول عما هناك والتأثّر منه هذا.

في القوة النظرية ومراتبها

وأما القوة النظرية، فهي قوة من شأنها أن تنطبع بالصور الكلية المجردة عن المادة. فإن كانت مجردة بذاتها فذاك، وإن لم تكن فإنها تصيّرها مجردة بتجريدها إياها، حتى لا يبقى فيها من علائق المادة شيء، وسنوضح هذا

بعد. وهذه القوة النظرية لها إلى هذه الصور نسب، وذلك لأن الشيء الذي من شأنه أن يقبل شيئاً قد يكون بالقوة قابلاً له، وقد يكون بالفعل.

والقوة تقال على ثلاثة معان بالتقديم والتأخير. فيقال قوة للاستعداد المطلق الذي لا يكون خرج منه إلى الفعل شيء، ولا أيضاً حصل ما به يخرج، وهذه كقوة الطفل على الكتابة، ويقال قوة لهذا الاستعداد، إذا كان لم يحصل للشيء إلا ما يمكنه به أن يتوصل إلى اكتساب الفعل بلا واسطة، كقوة الصبي الذي ترعرع وعرف القلم والدواة وبسائط الحروف على الكتابة. ويقال قوة لهذا الاستعداد، إذا تم بالآلة وحدث مع الآلة أيضاً كمال الاستعداد، بأن يكون له أن يفعل متى شاء، بلا حاجة إلى الاكتساب، بل يكفيه أن يقصد فقط، كقوة الكاتب المستكمل للصناعة، إذا كان لا يكتب. والقوة الأولى تسمى قوة مطلقة وهيولانية، والقوة الثانية تسمى قوة ممكنة، والقوة الثالثة تسمى ملكة. وربما سميت الثانية ملكة والثالثة كمال قوة.

فالقوة النظرية إذاً تارة تكون نسبتها إلى الصورة المجردة التي ذكرناها نسبة مّا بالقوة المطلقة، حتى تكون هذه القوة للنفس التي لم تقبل بعد شيئاً من الكمال الذي بحسبها، وحينئذ تسمى عقلاً هيولانياً. وهذه القوة التي تسمّى عقلاً هيولانياً موجودة لكل شخص من النوع. وإنما سميت هيولانية تشبيهاً بالهيولى الأولى، التي ليست هي بذاتها ذات صورة من الصور، وهي موضوعة لكل صورة. وتارة نسبة مّا بالقوة الممكنة، وهي أن تكون القوة الهيولانية قد حصل فيها من الكمالات المعقولات الأولى، التي يتوصّل منها وبها إلى المعقولات الثانية. وأعني بالمعقولات الأولى المقدّمات التي يقع بها التصديق لا باكتساب، ولا بأن يشعر المصدق بها أنه كان يجوز له أن يخلو عن التصديق بها وقتاً البتة، مثل اعتقادنا بأن الكل أعظم من الجزء، وأن الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية. فما دام إنما يحصل فيه من العقل هذا القدر بعد، فإنه يسمّى عقلاً بالملكة. ويجوز أن يسمى هذا عقلاً بالفعل بالقياس إلى الأولى، لأن تلك ليس لها أن تعقل شيئاً بالفعل، وأما هذه فإنها تعقل، إذا أخذت تقيس بالفعل.

وتارة تكون له نسبة مّا بالقوة الكمالية. وهذا أن يكون حصل فيها أيضاً المعقولة الأولية، إلا أنه ليس يطالعها ويرجع إليها بالفعل، بل كأنها عنده مخزونة، فمتى شاء طالع تلك الصورة بالفعل فعقلها، وعقل أنه عقلها، ويسمى عقلاً بالفعل، لأنه عقل ويعقل متى شاء بلا تكلّف واكتساب، وإن كان يجوز أن يسمى عقلاً بالقوة بالقياس إلى ما بعده.

وتارة تكون لها نسبة مّا بالفعل المطلق، وهو أن تكون الصورة المعقولة حاضرة فيه، وهو يطالعها ويعقلها بالفعل، ويعقل أنه يعقلها بالفعل، فيكون حينئذ عقلاً مستفاداً، لأنه سيتضح لنا أن العقل بالقوة إنما يخرج إلى الفعل بسبب عقل هو دائماً بالفعل، وأنه إذا اتصل به العقل بالقوة نوعاً من الاتصال انطبع منه بالفعل فيه نوع من الصور تكون مستفادة من خارج.

فهذه أيضاً مراتب القوى التي تسمى عقولاً نظرية. وعند العقل المستفاد يتمّ الجنس الحيواني والنوع الإنساني منه وهناك تكون القوة الإنسانية تشبّهت بالمبادىء الأولية للوجود كله.

في طرق اكتساب النفس الناطقة للعلوم

واعلم أن التعلم، سواء حصل من غير المتعلّم أو حصل من نفس المتعلّم، متفاوت. فإن من المتعلمين من يكون أقرب إلى التصوّر، لأن استعداده الذي قبل الاستعداد الذي ذكرناه أقوى، فإن كان ذلك الإنسان مستعداً للاستكمال فيما بينه وبين نفسه سمي هذا الاستعداد القوي حدساً. وهذا الاستعداد قد يشتدّ في بعض الناس، حتى لا يحتاج في أن يتصلّ بالعقل الفعال إلى كبير شيء وإلى تخريج وتعليم، بل يكون شديد الاستعداد لذلك، كأن الاستعداد الثاني حاصل له، بل كأنّه يعرف كل شيء من نفسه، وهذه الدرجة أعلى درجات هذا الاستعداد. ويجب أن تسمى هذه الحال من العقل الهيولاني عقلاً قدسياً، وهو من جنس العقل بالملكة، إلا أنه رفيع جداً ليس مما يشترك فيه الناس كلهم. ولا يبعد أن تفيض هذه الأفعال المنسوبة إلى الروح القدسي لقوتها واستعلائها فيضاناً على المتخيلة أيضاً، فتحاكيها المتخيلة

أيضاً بأمثلة، محسوسة ومسموعة من الكلام، على النحو الذي سلفت الإشارة إليه.

ومما يحقّق هذا أن من المعلوم الظاهر أن الأمور المعقولة التي يتوصّل إلى اكتسابها، انما تكتسب بحصول الحدّ الأوسط في القياس. وهذا الحدّ الأوسط قد يحصل ضربين من الحصول، فتارة يحصل بالحدس، والحدس فعل للذهن يستنبط به بذاته الحد الأوسط، والذكاء قوة الحدس. وتارة يحصل بالتعليم، ومبادىء التعليم الحدس، فإن الأشياء تنتهي لا محالة إلى حدوس استنبطها أرباب تلك الحدوس، ثم أدّوها إلى المتعلمين. فجائز أن يقع للإنسان بنفسه الحدس وأن ينعقد في ذهنه القياس بلا معلم، وهذا مما يتفاوت بالكم والكيف. أما في الكم، فلأن بعض الناس يكون أكثر عدد حدس للحدود الوسطى. وأما في الكيف، فلأن بعض الناس أسرع زمان حدس. ولأن هذا التفاوت ليس منحصراً في حدّ بل يقبل الزيادة والنقصان دائماً، وينتهي في طرف النقصان إلى من لا حدس له البتة، فيجب أن ينتهي أيضاً في طرف الزيادة إلى من له حدس في كل المطلوبات أو أكثرها، أو إلى من له حدس في أسرع وقت وأقصره، فيمكن أن يكون شخص من الناس مؤيّد النفس بشدة الصفاء وشدة الاتصال بالمبادىء العقلية، إلى أن يشتعل حدساً، أعني قبولاً لالهام العقل الفعّال في كل شيء، فترتسم فيه الصور التي في العقل الفعّال من كل شيء، إما دفعة وإما قريباً من دفعة، إرتساماً لا تقليدياً، بل بترتيب يشتمل على الحدود الوسطى. فإن التقليديات في الأمور التي إنما تعرف بأسبابها ليست بيقينية عقلية. وهذا ضرب من النبوة، بل أعلى قوى النبوة، الأولى أن تسمّى هذه القوة قوة قدسية. وهي أعلى مراتب القوى الإنسانية.

في ترتيب القوى من حيث الرئاسة والخدمة

فاعتبر الآن وانظر إلى هذه القوى كيف يرأس بعضها بعضاً، وكيف يخدم بعضها بعضاً. فإنك تجد العقل المستفاد، بل العقل القدسي، رئيساً يخدمه الكل، وهو الغاية القصوى، ثم العقل بالفعل يخدمه العقل بالملكة،

والعقل الهيولاني بما فيه من الاستعداد يخدم العقل بالملكة. ثم العقل العملي يخدم جميع هذه، لأن العلاقة البدنية، كما سيتضح لأجل تكميل العقل النظري وتزكيته، والعقل العملي هو مدبر تلك العلاقة. ثم العقل العملي يخدمه الوهم، والوهم يخدمه قوتان، قوة قبله وقوة بعده. فالقوة التي بعده هي القوة التي تحفظ ما أدّاه، والقوة التي قبله هي جميع القوى الحيوانية. ثم المتخيلة تخدمها قوتان مختلفتا المأخذ، فالقوة النزوعية تخدمها بالائتمار، لأنها تبعثها على التحريك، والقوة الخيالية تخدمها بقبول التركيب والتفصيل في صورها.

ثم إن هذين رئيسان لطائفتين. أما القوة الخيالية، فتخدمها فنطاسيا، وفنطاسيا تخدمها الحواس الخمس. وأما القوة النزوعية فيخدمها الشهوة والغضب، والشهوة والغضب تخدمهما القوة المحركة المنبثة في العضل، وإلى ههنا تنتهي القوى الحيوانية. ثم القوى الحيوانية بالجملة تخدمها النباتية، وأولها وأرأسها المولّدة. ثم النامية تخدم المولدة، ثم الغاذية تخدمهما جميعاً. ثم القوى الطبيعية الأربع تخدم هذه، فالهاضمة تخدمها من جهة، والماسكة من جهة، والجاذبة من جهة، والدافعة من جهة، وتخدم جميعها الكيفيات الأربع. لكن الحرارة تخدمها البرودة، ويخدم كليهما اليبوسة والرطوبة. وههنا آخر درجات القوى.

في الفرق بين إدراك الحس وإدراك التخيل وإدراك الوهم وإدراك العقل

ويشبه أن يكون كل إدراك إنما هو أخذ صورة المدرك. فإن كان الماديّ، فهو أخذ صورة مجردة عن المادة فقط تجريداً مّا. إلاّ أن أصناف التجريد مختلفة ومراتبها متفاوتة، فإن الصورة الماديّة تعرض لها بسبب المادة أحوال وأمور ليست هي لها بذاتها، من جهة ما هي تلك الصورة. فتارة يكون النزع نزعاً للعلائق كلها أو بعضها، وتارة يكون النزع نزعاً كاملاً بأن تجرد عن المادة وعن اللواحق التي لها من جهة المادة. مثاله أن الصورة

الإنسانية والماهيّة الإنسانية طبيعة لا محالة يشترك فيها أشخاص النوع كلّهم بالسوية، وهي بحدّها شيء واحد، وقد عرض لها أن وجدت في هذا الشخص وذلك الشخص فتكثرت، وليس لها ذلك من جهة طبيعتها الإنسانية. ولو كانت طبيعة الإنسانية يجب فيها التكثّر، لما كان يوجد إنسان محمولاً على واحد بالعدد. ولو كانت الإنسانية موجودة لزيد لأجل أنها إنسانيته، لما كانت لعمرو. فإذاً إحدى العوارض التي تعرض للصورة الإنسانية من جهة المادة هو التكثّر والانقسام. ويعرض لها أيضاً غير هذه العوارض، وهي أنها إذا كانت في مادة مّا حصلت بقدر من الكم والكيف والأين والوضع. وجميع هذه أمور غريبة عن طباعها، وذلك لأنه لو كانت لأجل الإنسانية على هذا الحد أو حدّ آخر من الكم والكيف والأين والوضع، لكان يجب أن يكون كل إنسان مشاركاً للآخر في تلك المعاني. ولو كان لأجل الإنسانية كونهاعلى حدّ آخر وجهة أخرى من الكم والكيف والأين والوضع، لكان كل واحد من الناس يجب أن يشترك فيها.

فإذاً الصورة الإنسانية بذاتها غير مستوجبة أن يلحقها شيء من هذه اللواحق. فهذه اللواحق عارضة لها من جهة المادة ضرورة، لأن المادة التي تقارنها تكون قد لحقتها هذه اللواحق. فالحس يأخذ الصورة عن المادة مع هذه اللواحق، ومع وقوع نسبة بينها وبين المادة. وإذا زالت تلك النسبة بطل ذلك الأخذ، وذلك لأنه لا ينزع الصورة عن المادة مجردة من جميع لواحقها، ولا يمكنه أن يستثبت تلك الصورة. وإن غابت المادة، فيكون كأنه لم ينزع الصورة عن المادة نزعاً محكماً، بل يحتاج إلى وجود المادة أيضاً في أن تكون تلك الصورة موجودة له.

وأما الخيال فإنه يبرّىء الصورة المنزوعة عن المادة تبرئة أشدّ، وذلك بأخذها عن المادة بحيث لا يحتاج في وجودها فيه إلى وجود مادّة، لأن المادة وإن غابت أو بطلت، فإن الصورة تكون ثابتة الوجود في الخيال. إلا أنها لا تكون مجردة عن اللواحق المادية، فالحس لم يجردها عن المادّة تجريداً تاماً ولا جرّدها عن لواحق المادة. وأما الخيال فإنه قد جرّدها عن المادة تجريداً تاماً،

ولكنه لم يجردها البتة عن لواحق المادة، لأن الصورة في الخيال هي على حسب الصور المحسوسة وعلى تقدير مّا وتكييف مّا ووضع مّا. وليس يمكن في الخيال البتة أن يتخيل صورة هي بحال يمكن أن يشترك فيه جميع أشخاص ذلك النوع، فإن الإنسان المتخيَّل يكون كواحد من الناس. ويجوز أن يكون أناس موجودين ومتخيلين ليسوا على نحو ما تخيّل الخيال ذلك الإنسان.

وأما الوهم فإنه قد تعدّى قليلاً عن هذه المرتبة في التجريد، لأنه ينال المعاني التي ليست هي في ذواتها بمادّية، وإن عرض لها أن تكون في مادة، وذلك لأن الشكل واللون والوضع وما أشبه ذلك أمور لا يمكن أن تكون إلا لمواد جسمانية. وأما الخير والشر والموافق والمخالف وما أشبه ذلك، فهي أمور في أنفسها غير مادية، وقد يعرض لها أن تكون في مادّة. والدليل على أن هذه الأمور غير مادية أن هذه الأمور لو كانت بالذات مادية لما كان يعقل خير أو شر أو موافق أو مخالف إلا عارضاً لجسم، ولكن قد يعقل ذلك. فبيّن أن هذه الأمور هي في أنفسها غير مادية، وقد عرض لها أن كانت مادية. والوهم إنما ينال ويدرك أمثال هذه الأمور. فإذاً هو يدرك أموراً غير مادية ويأخذها عن المادة. فهذا النزع أشد استقصاء وأقرب إلى البساطة من النزعين الأولين، إلا أنه مع ذلك لا يجرد هذه الصورة عن لواحق المادة، لأنه يأخذها جزئية، وبحسب مادة مادة، وبالقياس إليها، ومتعلقة بصور محسوسة مكيّفة بلواحق المادة، ولأنه يأخذها بمشاركة الخيال فيها.

وأما القوّة التي تكون الصور المستثبتة فيها، إما صور موجودات ليست بمادية البتة، ولا يعرض لها أن تكون مادية، أو صور موجودات، ليست بمادية، ولكن قد يعرض لها أن تكون مادّية أو صور موجودات مادّية، ولكن مبرّأة عن علائق المادة من كل وجه. فبيّن أنها تدرك الصور بأن تأخذها أخذاً مُجرداً عن المادة من كل وجه. أما ما هو متجرّد بذاته عن المادة فالأمر فيه ظاهر. وأما ما هو موجود للمادة، إما لأن وجوده مادي وإما عارض له ذلك، فينزعها عن المادة من كل وجه وعن لواحق المادة معها في أخذها أخذاً مجرداً، حتى يكون الإنسان الذي يقال على كثيرين. فتأخذ الكثيرة طبيعة واحدة،

ويفرزه عن كل كم وكيف وأين ووضع ماديّ، ثم تجرّده عن ذلك بما يصلح أن يقال على الجميع. فبهذا يفترق ادراك الحاكم الحسي، وادراك الحاكم الخيالي، وإدراك الحاكم الوهميّ، وإدراك الحاكم العقلي. وإلى هذا المعنى أردنا أن نسُوق الكلام في هذا الفصل.

في أنه لا شيء من المدرك للجزئي بمجرد ولا من المدرك للكلي بمادي

وكل إدراك جزئي، فهو بآلة جسمانية. أما المدرك من الصور الجزئية كما تدركه الحواسّ الظاهرة، وهو المدرك على هيئة غير تامة التجريد والتفريق عَن المادة، ولا مجردة أصلاً عن علائق المادة، فالأمر فيه واضح سهل. وذلك لأن هذه الصور، إنما تدرك ما دامت المواد حاضرة موجودة. والجسم الحاضر الموجود، إنما يكون حاضراً موجوداً عند جسم، وليس يكون حاضراً عند ما ليس بجسم، فإنه لا نسبة له إلى قوّة مجرّدة من جهة الحضور والغيبة. فإن الشيء الذي ليس في مكان لا يكون للشيء المكاني إليه نسبة في الحضور عنده والغيبة عنده، بل الحضور لا يقع إلا على وضع وقرب وبعد للحاضر عند المحضور. وهذا لا يمكن إذا كان الحاضر جسماً، إلا أن يكون المحضور جسماً أو في جسم.

وأما المدرك للصور الجزئية على تجريد تام من المادة وعدم تجريد البتة من العلائق كالخيال، فهو لا يتخيّل إلا أن ترتسم الصورة الخيالية منه في جسم ارتساماً مشتركاً بينه وبين الجسم. ولنفرض الصورة المرتسمة في الخيال صورة زيد على شكله وتخطيطه ووضع أعضائه بعضها عن بعض، فنقول: إن تلك الأجزاء والجهات من أعضائه يجب أن ترتسم في جسم، وتختلف جهات تلك الصورة في جهات ذلك الجسم وأجزاؤها في أجزائه. ولننقل صورة زيد إلى صورة مربع أ ب جـ د المحدود المقدار والجهة والكيفية واختلاف الزوايا بالعدد. وليكن متصلاً بزاويتي أ بْ منه مربّعان، كل واحد منهما مثل الآخر، ولكل واحد جهة معيّنة، لكنهما متشابها الصورة،

ويرتسم من الجملة صورة شكل جزئية واحدة بالعدد في الخيال. فنقول إن مربع أ هـ وز، وقع غيراً بالعدد لمربع ب ج ط ي ووقع في الخيال منه بجانب اليمين ومتميزاً عنه بالوضع في الخيال، فلا يخلو إما أن تكون لصورة المربعية، أو تكون لعارض خاصّ له في المربّعية غير صورته، أو يكون للمادة التي هي تنطبع فيها. ولا يجوز أن تكون مغايرته له من جهة الصورة المربعية، وذلك أنا فرضناهما متشاكلين متشابهين متساويين. ولا يجوز أن يكون ذلك لعارض يخصّه. أما أولاً، فلأنا لا نحتاج في تخيله يميناً إلى اعتبار إيقاع عارض فيه ليس في ذلك. وأما ثانياً فلأنّ ذلك العارض إما أن يكون شيئاً في نفسه لذاته، أو يكون شيئاً له بالقياس إلى ما هو شكله في الموجودات، حتى يكون كأنه شكل منزوع عن موجود هو بهذه الحال، أو يكون شيئاً له بالقياس إلى القوة القابلة، أو يكون شيئاً له بالقياس إلى المادة الحاملة. ولا يجوز أن يكون شيئاً له في نفسه من العوارض التي تخصّه، لأنه إمّا أن يكون لازماً أو زائلاً، ولا يجوز أن يكون لازماً له بالذات إلا وهو لازم لمشاركة في النوع، فإن المربعين وضعا متساويين في النوع، فلا يكون لهذا عارض لازم ليس لذلك.

وأيضاً فإنه لا يجوز إن كان هو في قوة غير متجزئة أن يعرض له شيء دون الآخر الذي هو مثله، ومحلها واحد غير متجزىء، وهو القوة القابلة. ولا يجوز أن يكون زائلاً، لأنه يجب إذا زال ذلك الأمر أن تتغير صورته في الخيال. والخيال إنما يتخيّله هكذا، لا بسبب شيء يقرنه به، بل يتخيله كذلك كيف كان. ولهذا لا يجوز أن يقال إن فرض الفارض جعله بهذا الحال، كما يجوز أن يقال في مثله للمعقول منه. وذلك لأنه لا تبقى المسألة بحالها، فيقال كيف أمكن الفارض أن يفرضه بهذا الحال فتميز عن الثاني، وما الشيء الذي يعمله به، حتى يفرض هذا هكذا، وذلك كذلك؟.

وأما في الكلي، فهناك حصل ذلك بأمر يقرنه به العقل، وهو حد التيامن

مع حد القياس. وذلك الحد لأمر معقول كلي يصح. وأما لهذا الجزئي، فليس يوجد له هذا الحد دون صاحبه، إلا لأمر به يستحق زيادة هذا الحد، دون صاحبه، ولا الخيال يفرضه هكذا بشرط يقرنه به، بل يتخيله كذلك دفعة، على أنه في نفسه. كذلك لا يفرضه فيتخيل هذا يميناً وذاك يساراً إلا بسبب شرط يقترن بذلك أو بهذا. وحدّ التيامن والتياسر يلحق هناك المربع، وهو مربع لم يعرض له شيء آخر لحوق الكلي بالكلي. وأما ههنا، فما لم يقع له أولاً وضع محدود جزئي، فلا يقع تحت الحدّ، وليس الفرض ههنا يجعله بذلك الوضع في الخيال، بل وقوع ذلك الوضع الخيالي يجعله، بحيث يصدق عليه الفرض. والخيال ليس عنده حد البتة لأن الحدّ كلي. فكيف يلحق هوية الحدّ؟ فقد بطل أن يكون هذا التمييز بسبب عارض لازم أو غير لازم في ذاته أو مفروض. فنقول: ولا يجوز أن يكون ذلك بالقياس إلى الشيء الموجود الذي هو خياله، وذلك لأنه كثيراً ما يتخيل ما ليس، ولا يكون نسبة البتة إلى ما ليس.

وأيضاً فإن وقع لأحد المربعين نسبة إلى جسم وللمربع الآخر نسبة أخرى، فليس يجوز أن يقع، ومحلها غير منقسم. فليس أحد المربعين الخياليين أولى بأن ينسب إلى أحد المربعين الموجودين دون الآخر، إلا أن يكون قد وقع هذا في نسبة للحامل إلى الجسم لا يقع الآخر فيها، فيكون إذاً محلّ ذلك غير محلّ هذا، وتكون القوة منقسمة. ولا تنقسم بذاتها، بل بانقسام ما هي فيه، فتكون جسمانية والصورة مرتسمة في جسم. فإذاً ليس يصح أن يفترق المربّعان في الخيال، لافتراق المربعين الموجودين وبالقياس إليهما. فبقي أن يكون ذلك إما بسبب افتراق الجزء من القوة القابلة أو الجزء من الآلة التي بهاتفعل القوة. وكيف كان، فإن الحاصل يبقى أن الادراك بمادة جسمانية. أما القوة القابلة فلأنها لا تنقسم إلا بانقسام مادتها، وأما الآلة الجسمانية، فهي التي إياها نعني.

فقد اتضح أن الادراك الخيالي هو أيضاً بجسم. ومما يبين ذلك أنا إنما نتخيّل الصورة الخيالية، كصورة الإنسان مثلاً، أكبر وأصغر، ولا محالة أنها

ترتسم وهي أكبر وترتسم وهي أصغر في شيء، لا في مثل ذلك الشيء بعينه. لأنها إن ارتسمت في مثل ذلك الشيء، فالتفاوت في الصغر والكبر، إما أن يكون بالقياس إلى المأخوذ عنه الصورة، وإما القياس إلى الآخذ، وإما بالقياس إلى الصورتين. وليس يجوز أن يكون بالقياس إلى المأخوذ عنه، فكثير من الصور الخيالية غير مأخوذ عن شيء البتة. ولا يجوز أن يكون بسبب الصورتين في أنفسهما، فإنهما لما اتفقتا في الحد والماهية، واختلفتا في الصغر والكبر، فليس ذلك لنفسيهما. فإذاً ذلك بالقياس إلى الشيء القابل، لأن الصورة تارة ترتسم في جزء منه أكبر، وتارة في جزء منه أصغر. وأيضاً فإنه ليس يمكننا أن نتخيّل السواد والبياض في شبح خيالي واحد معاً، ويمكننا ذلك في جزئين منه. ولو كان الجزآن لا يتميزان في الوضع، بل كان كلا الخيالين يرتسمان في شيء غير منقسم، لكان لا يفترق الأمر بين المتعذر منها وبين الممكن. فإذاً الجزآن متميزان في الوضع. ولما علمت هذا في الخيال، فقد علمت في الوهم أن الذي يدركه إنما يدركه متعلقاً بصور جزئية خياليّة على ما أوضحنا قبل.

في تفصيل الكلام على تجرّد الجوهر الذي هو محل المعقولات

ثم نقول: إن الجوهر الذي هو محل المعقولات ليس بجسم ولا قائم بجسم، على أنه قوة فيه أو صورة له بوجه. فإنه إن كان محلّ المعقولات جسماً أو مقداراً من المقادير، فإما أن يكون محلّ الصور فيه طرفاً منه لا ينقسم، أو يكون إنما يحلّ منه شيئاً منقسماً. ولنمتحن أولاً أنه هل يمكن أن يكون طرفاً غير منقسم. فأقول إن هذا محال، وذلك أن النقطة هي نهاية ما، لا تميّز لها في الوضع عن الخط والمقدار الذي هو منته إليها، حتى ينتقش فيها شيء، من غير أن يكون ذلك النقش في جزء من ذلك الخط. بل كما أن النقطة لا تنفرد بذاتها، وإنما هي طرف ذاتي لما هو بالذات مقدار، كذلك إنما يجوز أن يقال بوجه مّا أنه يحل فيها طرف[1] شيء، إذا كان ذلك الشيء حالاً في

(١) الزيادة من أحوال النفس.

المقدار الذي هي طرفه، فيتقدر بها العرض. فكما أنه يتقدر بها العرض، كذلك يتناهى بالعرض مع النقطة.

ولو كانت النقطة منفردة تقبل شيئاً من الأشياء، لكان يتميز لها ذات، فكانت النقطة حينئذ ذات جهتين، جهة منها تلي الخط الذي تميزت عنه وجهة منها مخالفة لها مقابلة، فتكون حينئذ منفصلة عن الخطّ وللخط نهاية غيرها تلاقيها. فتكون تلك النقطة نهاية الخط لا هذه، والكلام فيها وفي هذه النقطة واحد. ويؤدّي هذا إلى أن تكون النقط متشافعة في الخط، إما متناهية وإما غير متناهية. وهذا أمر قد بان لنا في مواضع أخرى استحالته. فقد بان أن النقط لا تتركّب بتشافعها، وبان أيضاً أن النقطة لا يتمّ لها وضع خاص. ونشير إلى طرف منها، فنقول إن النقطتين حينئذ اللتين تطيفان بنقطة واحدة من جنبيتها، إما أن تكون النقطة المتوسطة تحجز بينهما، فلا يتماسان، فيلزم حينئذ في البديهة العقلية الأولية أن يكون كل واحدة منهما تختص بشيء من الوسطى تماسّه، فتنقسم حينئذ الواسطة، وهذا محال. وإما أن تكون الوسطى لا تحجز المكتنفتين عن التماس، فحينئذ تكون الصورة المعقولة حالة في جميع النقط، وجميع النقط كنقطة واحدة. وقد وضعنا هذه النقطة الواحدة منفصلة عن الخط، فللخط من جهة ما ينفصل عنها طرف غيرها به ينفصل عنها، فتلك النقطة تكون مباينة لهذه في الوضع، وقد وضعت النقط كلها مشتركة في الوضع، هذا خلف. فقد بطل أن يكون محلّ المعقولات من الجسم شيئاً غير منقسم، فبقي أن يكون محلها من الجسم، إن كان محلها جسماً، شيئاً منقسماً.

فلنفرض صورة معقولة في شيء منقسم، فإذا فرضناها في الشيء المنقسم انقساماً مّا، عرض للصورة أن تنقسم فحينئذ لا يخلو، إما أن يكون الجزآن متشابهين أو غير متشابهين. فإن كانا متشابهين، فكيف يجتمع منهما ما ليس إياهما، اللهم إلا أن يكون ذلك الشيء شيئاً يحصل فيهما، من جهة الزيادة في المقدار أو الزيادة في العدد، لا من جهة الصورة. فيكون حينئذ للصورة المعقولة شكل مّا، أو عدد مّا، وليس صورة معقولة بمشكلة، وتصير حينئذ الصورة خيالية لا عقلية. وأظهر من ذلك أنه ليس يمكن أن يقال إن

كل واحد من الجزئين هو بعينه الكل في المعنى، لأن الثاني إن كان غير داخل في معنى الكل، فيجب أن نضع في الابتداء معنى الكل لهذا الواحد، لا لكليهما، وإن كان داخلاً في معناه. فمن البيّن الواضح أن الواحد منهما وحده، ليس يدل عليه على التمام. وإن كانا غير متشابهين، فلننظر كيف يمكن أن يكون للصورة المعقولة أجزاء غير متشابهة. فإنه ليس يمكن أن تكون الأجزاء الغير المتشابهة، إلا أجزاء الحدّ التي هي الأجناس والفصول.

ويلزم من هذا محالات، منها أن كل جزء من الجسم يقبل القسمة أيضاً. بالقوة قبولاً غير متناه، فيجب أن تكون الأجناس والفصول بالقوة غير متناهية. وقد صح أن الأجناس والفصول الذاتية للشيء الواحد ليست في القوة غير متناهية. ولأنه ليس يمكن أن يكون توهم القسمة يفيد الجنس والفصل تميزاً بينهما، بل ما لا يشك فيه أنه إذا كان هناك جنس وفصل يستحقان تمييزاً في المحلّ، أن ذلك التمييز لا يتوقّف على توهّم القسمة. فيجب أن تكون الأجناس والفصول بالفعل أيضاً غير متناهية. وقد صحّ أن الأجناس والفصول وأجزاء الحد للشيء الواحد متناهية، من كل وجه. ولو كانت غير متناهية بالفعل لما كان يجوز أن تجتمع في الجسم اجتماعاً على هذه الصورة، فإن ذلك يوجب أن يكون الجسم الواحد انفصل بأجزاء غير متناهية.

وأيضاً لتكن القسمة وقعت من جهة، فأفرزت من جانب جنساً ومن جانب فصلاً. فلو غيرنا القسمة، لكان يقع منها في جانب نصف جنس ونصف فصل، أو كان ينقلب الجنس إلى مكان الفصل والفصل إلى مكان الجنس، فكان فرضناالوهميّ يدور مقام الجنس والفصل فيه، وكان يغيّر كل واحد منهما إلى جهة مّا، بحسب ارادة من بدن خارج. على أن ذلك أيضاً لا يغني، فإنه يمكننا أن نوقع قسماً في قسم. وأيضاً ليس كل معقول يمكن أن يقسم إلى معقولات أبسط منه، فإن ههنا معقولات هي أبسط المعقولات ومبادىء التركيب في سائر المعقولات، وليس لها أجناس ولا فصول، ولا هي منقسمة في الكم، ولا هي منقسمة في المعنى. فإذاً ليس يمكن أن تكون الأجزاء

المتوهّمة فيه غير متشابهة كل واحد منها هو في المعنى غير الكل، وإنما يحصل الكل بالاجتماع.

فإذا كان ليس يمكن أن تنقسم الصورة المعقولة ولا أن تحل طرفاً من المقادير غير منقسم، ولا بدّ لها من قابل فينا، فبيّن أن محل المعقولات جوهر ليس بجسم، ولا أيضاً قوّة في جسم، فيلحقه ما يلحق الجسم من الانقسام ثم يتبعه سائر المحالات.

برهان آخر في المبحث المذكور

ولنا أن نبرهن على هذا ببرهان آخر، فنقول: إن القوة العقلية هي التي تجرد المعقولات عن الكم المحدود والأين والوضع وسائر ما قيل. فيجب أن ننظر في ذات هذه الصورة المجردة عن الوضع كيف هي مجردة عنه، وهل ذلك التجرد بالقياس إلى الشيء المأخوذ منه، أو بالقياس إلى الشيء الآخذ، أعني أن هذه الذات المعقولة تتجرّد عن الوضع في الوجود الخارجي، أو في الوجود المتصوّر في الجوهر العاقل؟ ومحال أن تكون كذلك في الوجود الخارجيّ، فبقي أن تكون إنما هي مفارقة للوضع والأين، عند وجودها في العقل. فإذاً إذا وجدت في العقل، لم تكن ذات وضع بحيث تقع إليها إشارة تجزّؤ أو انقسام أو شيء مما أشبه هذا المعنى، فلا يمكن أن تكون في جسم.

وأيضاً إذا انطبعت الصورة الأحدية الغير المنقسمة، التي هي لأشياء غير منقسمة في المعنى في مادة منقسمة ذات جهات، فلا يخلو إمّا أن تكون ولا لشيء من أجزائها التي تفرض فيها بحسب جهاتها نسبة إلى الشيء المعقول الواحد الذات، الغير المنقسم، المتجرد عن المادة، أو يكون ذلك لكل واحد من أجزائها التي تفرض، أو يكون لبعضها دون بعض. فإن لم يكن ولا لشيء منها نسبة، فليس ولا لكلها لا محالة نسبة. وإن كان لبعضها نسبة إليه دون بعض، فالبعض الذي لا نسبة له إليها ليس هو من معناه في شيء. وإن كان لكل جزء يفرض نسبة مّا، فإمّا أن يكون لكل جزء يفرض نسبة إلى الذات بأسرها، أو إلى جزء من الذات. فإن كان لكل جزء يفرض نسبة إلى

الذات بأسرها، فليست الأجزاء إذاً أجزاء معنى المعقول، بل كل واحد منها معقول في نفسه مفرد، بل المعقول كما هو، فيكون معقولاً مرّات لا نهاية لها بالفعل في آن واحد. وإن كان كل جزء له نسبة غير الأخرى إلى الذات، فيلزم أن الذات منقسمة في العقل، وقد وضعناها غير منقسمة، هذا خلف. وإن كان نسبة كل واحد إلى شيء من الذات غير ما إليه نسبة الآخر، فانقسام الذات أظهر، إلا أنه لا يعقل.

ومن هذا يتبيّن أن الصور المنطبعة في المادة لاتكون إلا أشباحاً لأمور جزئية منقسمة، ولكل جزء منها نسبة بالفعل أو بالقوة إلى جزء منها. وأيضاً فإن الشيء المتكثر أيضاً في أجزاء الحد له من جهة التمام وحدة، وهي مما لا ينقسم. فتلك الوحدة، بما هي وحدة، كيف ترتسم في المنقسم؟ وإلا فيعرض أيضاً ما قلناه في غير المتكثر أجزاء حده.

وأيضاً فإنه قد يصحّ لنا أن المعقولات المفروضة التي من شأن القوة الناطقة أن تعقل بالفعل واحداً واحداً منها غير متناهية بالقوة، ليس واحد أولى من الآخر. وقد صحّ لنا أن الشيء الذي يقوى على أمور غير متناهية بالقوة لا يجوز أن يكون محلّه جسماً ولا قوة في جسم. وقد برهن على هذا في السماع الطبيعي، فلا يجوز إذاً أن تكون الذات القابلة للمعقولات قائمة في جسم البتة ولا فعلها بكائن في جسم ولا بجسم.

في أن تعقّل القوة العقلية ليس بالآلة الجسدية

ونقول إن القوة العقلية، لو كانت تعقل بالآلة الجسدانية، حتى يكون فعلها الخاص إنما يتم باستعمال تلك الآلة الجسدانية، لكان يجب أن لا تعقل ذاتها وأن لا تعقل الآلة، ولا أن تعقل أنها عقلت. فإنه ليس بينها وبين ذاتها آلة، وليس بينها وبين آلتها ولا بينها وبين أنها عقلت آلة. لكنها تعقل ذاتها وآلتها التي تدعى آلتها وأنها عقلت، فإذاً انما تعقل بذاتها لا بالآلة.

وأيضاً لا يخلو إمّا أن يكون تعقّلها آلتها لوجود ذات صورة آلتها، إما تلك وإما أخرى مخالفة لها، وهي صورتها أيضاً فيها وفي آلتها، أو لوجود

صورة أخرى غير صورة آلتها تلك فيها وفي آلتها. فإن كان لوجود صورة آلتها، فصورة آلتها في آلتها، وفيها بالشركة دائماً، فيجب أن تعقل آلتها دائماً التي كانت تعقل لوصول الصورة إليها. وإن كان لوجود صورة غير تلك الصورة، فإن المغايرة بين أشياء مشتركة في حدّ واحد، إمّا لاختلاف المواد، وإما لاختلاف ما بين الكلي والجزئي، والمجرد عن المادة والموجود في المادة. وليس ههنا اختلاف مواد، فإن المادة واحدة، وليس ههنا اختلاف التجريد، والوجود في المادة، فإن كليهما في المادة. وليس ههنا اختلاف بالخصوص والعموم، لأن أحدهما انما يستفيد الجزئية بسبب المادة الجزئية واللواحق التي تلحقها من جهة المادة التي فيها، وهذا المعنى لا يختصّ بأحدهما دون الآخر. ولا يجوز أن يكون لوجود صورة أخرى معقولة غير صورة آلتها، فإن هذا أشد استحالة، لأن الصورة المعقولة إذا حلت الجوهر القابل جعلته عاقلاً لما تلك الصورة صورته أو لما تلك الصورة مضافة إليه، فتكون صورة المضاف داخلة في هذه الصورة. وهذه الصورة المعقولة ليست صورة هذه الآلة، ولا أيضاً صورة شيء مضاف إليها بالذات، لأن ذات هذه الآلة جوهر. ونحن إنما نأخذ ونعتبر صورة ذاته، والجوهر في ذاته غير مضاف إليه.

فهذا برهان عظيم على أنه لا يجوز أن يدرك المدرك لآلة هي آلته في الادراك. ولهذا كان الحس إنما يحس شيئاً خارجاً، ولا يحسّ ذاته ولا آلته ولا احساسه. وكذلك الخيال لا يتخيل ذاته ولا فعله ولا آلته، بل إن تخيّل آلته تخيّلها لا على نحو يخصّها بأنه لا محالة لها دون غيرها، إلا أن يكون الحس أورد عليه صورة آلته لو أمكن، فيكون حينئذ إنما يحكي خيالاً مأخوذاً من الحسّ غير مضاف عنده إلى شيء، حتى لو لم يكن هو آلته كذلك لم يتخيله.

برهان آخر في هذا المبحث

وأيضاً مما يشهد لنا بهذا ويقنع فيه أن القوى الدرّاكة بانطباع الصور في الآلات يعرض لها من إدامة العمل أن تكل، لأجل أن الآلات تكلها إدامة الحركة وتفسد مزاجها الذي هو جوهرها وطبيعتها. والأمور القوية الشاقّة الادراك توهنها، وربما أفسدتها حتى لا تدرك بعدها الأضعف منها،

لانغماسها في الانفعال عن الشاق، كما في الحس، فإن المحسوسات الشاقة المتكررة تضعفه، وربما أفسدته، كالضوء القوي للبصر، والرعد الشديد للسمع. وعند إدراك القويّ لا يقوى على إدراك الضعيف، فإن المبصر ضوءاً عظيماً لا يبصر معه ولا عقيبه نوراً ضعيفاً، والسامع صوتاً عظيماً لا يسمع معه ولا عقيبه صوتاً ضعيفاً، ومن ذاق الحلاوة الشديدة لا يحسّ بعدها بالضعيفة. والأمر في القوة العقلية بالعكس، فإن إدامتها للتعقّل وتصوّرها للأمور الأقوى يكسبها قوة وسهولة قبول لما بعدها مما هو أضعف منها. فإن عرض لها في بعض الأوقات ملال وكلال، فذلك لاستعانة العقل بالخيال المستعمل للآلة التي تكلّ هي، فلا تخدم العقل. ولو كان لغير هذا، لكان يقع دائماً في أكثر الأحوال، والأمر بالضدّ.

وأيضاً فإن البدن تأخذ أجزاؤه كلها تضعف قواها بعد منتهى النشؤ والوقوف، وذلك دون الأربعين أو عند الأربعين. وهذه القوة إنما تقوى بعد ذلك في أكثر الأمر. ولو كانت من القوى البدنية لكان يجب دائماً في كل حال أن تضعف حينئذ، لكن ليس يجب ذلك إلا في أحوال وموافاة عوائق دون جميع الأحوال. فليست إذاً من القوى البدنية.

وأما الذي يتوهم من أن النفس تنسى معقولاتها، ولا تفعل فعلها مع مرض البدن وعند الشيخوخة، أن ذلك لها بسبب أن فعلها لا يتم إلا بالبدن، فظنّ غير ضروري ولا حقّ. وذلك أنه بعد ما صحّ لنا أن النفس تعقل بذاتها، يجب أن نطلب العلة في هذا العارض المشكّك، فإن كان يمكن أن يجتمع أن للنفس فعلاً بذاتها وأنها أيضاً تترك فعلها مع مرض البدن ولا تفعل من غير تناقض، فليس لهذا الاعتراض اعتبار.

فنقول: إن النفس لها فعل بالقياس إلى البدن وهو السياسة، وفعل بالقياس إلى ذاتها وإلى مبادئها، وهو التعقل. وهما متعاندان متمانعان، فإنها إذا اشتغلت بأحدهما انصرفت عن الآخر، ويصعب عليها الجمع بين الأمرين. وشواغلها من جهة البدن الاحساس والتخيّل والشهوة والغضب والخوف والغم والوجع. وأنت تعلم هذا بأنك إذا أخذت تفكر في المعقول،

تعطّل عليك كل شيء من هذه، إلا أن تغلب وتقسر النفس بالرجوع إلى جهتها. وأنت تعلم أن الحس يمنع النفس عن التعقّل، فإن النفس إذا أكبت على المحسوس شغلت عن المعقول، من غير أن يكون أصاب آلة العقل أو ذاتها آفة بوجه. وتعلم أن السبب في ذلك هو اشتغال النفس بفعل دون فعل، فلهذا السبب ما تتعطّل أفعال العقل عند المرض. ولو كانت الصورة المعقولة قد بطلت وفسدت لأجل الآلة، لكان رجوع الآلة إلى حالها يحوج إلى اكتساب من الرأس. وليس الأمر كذلك، فإنه قد تعود النفس عاقلة لجميع ما عقلته بحاله، فقد كان إذاً ما كسبته موجوداً معها بنوع مّا، إلا أنها كانت مشغولة عنه.

وليس اختلاف جهتي فعل النفس فقط يوجب في أفعالها التمانع، بل تكثّر أفعال جهة واحدة قد يوجب هذا بعينه. فإن الخوف يشغل عن الجوع، والشهوة تصد عن الغضب، والغضب يصرف عن الخوف. والسبب في جميع ذلك واحد، وهو انصراف النفس بالكلية إلى أمر واحد. فإذاً ليس يجب إذا لم يفعل شيء فعله عند اشتغاله بشيء أن لا يكون فاعلاً فعله إلا عند وجود ذلك الشيء.

ولنا أن نتوسع في بيان هذا الباب، إلا أن بلوغ الكفاية يسبب الانسياق إلى تكليف ما لا يحتاج إليه. فقد ظهر من أصولنا التي قرّرناها أن النفس ليست منطبعة في البدن ولا قائمة به. فيجب أن يكون سبيل اختصاصها به سبيل مقتضى هيئة فيها جزئية جاذبة إلى الاشتغال بسياسة هذا البدن الجزئي، على سبيل عناية ذاتيّة مختصّة به.

في إعانة القوى الحيوانية للنفس الناطقة

ثم نقول إن القوى الحيوانية تعين النفس الناطقة في أشياء. منها أن الحسّ يورد عليها الجزئيات، فيحدث لها من الجزئيات أمور أربعة، أحدها انتزاع النفس الكليّات المفردة عنْ الجزئيات، على سبيل تجريد لمعانيها عن المادة، وعن علائق المادة، ولواحقها ومراعاة المشترك فيه والمتباين به، والذاتي

وجوده والعرضي وجوده، فيحدث للنفس من ذلك مبادىء التصور، وذلك بمعاونة استعمالها للخيال والوهم. والثاني إيقاع النفس مناسبات بين هذه الكليات المفردة، على مثل سلب وايجاب، فما كان التأليف فيها بسلب أو ايجاب بيّنا بنفسه أخذته، وما كان ليس كذلك، تركته إلى مصادفة الواسطة. والثالث تحصيل المقدّمات التجربية، وهو أن يوجد بالحسّ محمول لازم الحكم لموضوع لزوم الايجاب أو السلب، أو منافياً له أو تالياً، موجب الاتصال أو مسلوبه، أو موجب العناد أو مسلوبه، غير مناف له. وليس ذلك في بعض الأحايين دون بعض، ولا على المساواة، بل دائماً، حتى تسكن النفس، إلى أن يتبيّن أنّ من طبيعة هذا المحمول أن تكون فيه هذه النسبة إلى هذا الموضوع، ومن طبيعة التالي أن يلزم هذا المقدّم أو ينافيه لذاته، لا بالاتفاق، فيكون ذلك اعتقاداً حاصلاً من حسّ وقياس. أما الحسّ، فلأجل مشاهدة ذلك، وأما القياس فلأنه لو كان اتفاقياً لما وجد دائماً أو في أكثر الأمر. وهذا كالحكم منا بأن السقمونيا مسهّل للصفراء بطبيعته، لاحساسنا ذلك كثيراً، وبقياسنا أنه لو كان لا عن الطبع بل عن الاتفاق، لوجد في بعض الأحايين. والرابع الأخبار التي يقع التصديق بها لشدة التواتر. فالنفس الإنسانية تستعين بالبدن لتحصيل هذه المبادىء للتصور والتصديق. ثم إذا حصّلتها رجعت إلى ذاتها، فإن عرض لها شيء من القوى التي دونها بأن يشتغل به، شغلتها عن فعلها أو أضرت بفعلها، إذا لم تشغلها، فلا تحتاج إليها بعد ذلك في خاصّ فعلها، إلا في أمور تحتاج النفس فيها خاصة، إلى أن تعاود القوى الخيالية مرة أخرى، لاقتناص مبدأ غير الذي حصل أو معاونة باحضار خيال. وهذا يقع في الابتداء كثيراً، ولا يقع بعده إلا قليلاً.

وأما إذا استكملت النفس وقويت، فإنها تنفرد بأفاعيلها على الاطلاق، وتكون القوى الحسّية والخيالية وسائر القوى البدنية صارفة لها عن فعلها. ومثال هذا أن الإنسان قد يحتاج إلى ذاته وآلات يتوصّل بها إلى مقصد مّا. فإذا وصل إليه ثم عرض من الأسباب ما يحمله على مفارقته، صار السبب الموصل بعينه عائقاً. ثم إن البراهين التي أقمناها على أن محلّ المعقولات، أعني النفس الناطقة ليس بجسم، ولا هي قوة في جسم، فقد كفتنا مؤونة

الاستشهاد على صحة قيام النفس بذاتها، مستغنية عن البدن، إلا أنا نستشهد لذلك أيضاً من فعلها.

في إثبات حدوث النفس

ونقول إن الأنفس الإنسانية متفقة في النوع والمعنى، فإن وجدت قبل البدن، فإما أن تكون متكثرة الذوات أو تكون ذاتاً واحدة. ومحال أن تكون ذوات متكثرة، وأن تكون ذاتاً واحدة، على ما يتبين. فمحال أن تكون قد وجدت قبل البدن. فنبدأ ببيان استحالة تكثرها بالعدد، فنقول إن مغايرة الأنفس قبل الأبدان بعضها لبعض، إما أن يكون من جهة الماهية والصورة، وإما أن يكون من جهة النسبة إلى العنصر. والمادة متكثرة بالأمكنة التي تشتمل كل مادة على جهة منها، والأزمنة التي تختص كل نفس بواحد منها في حدوثها في مادتها، والعلل القاسمة لمادتها، وليست مغايرة بالماهيّة والصورة، لأن صورتها واحدة. فإذاً إنما تتغاير من جهة قابل الماهية، أو المنسوب إليه الماهية بالاختصاص، وهذا هو البدن.

وأما قبل البدن، فالنفس مجرّد ماهية فقط، فليس يمكن أن تغاير نفس نفساً بالعدد، والماهية لا تقبل اختلافاً ذاتياً. وهذا مطلق في كل شيء، فإن الأشياء التي ذواتها معانٍ فقط، فتكثّر نوعياتها، إنما هو بالحوامل والقوابل والمنفعلات عنها، أو بنسبة ما إليها، وإلى أزمنتها فقط. وإذا كانت مجرّدة أصلاً، لم تفترق بما قلنا، فمحال أن يكون بينها مغايرة وتكاثر. فقد بطل أن تكون الأنفس قبل دخولها الأبدان متكثرة الذات بالعدد.

وأقول: ولا يجوز أن تكون واحدة الذات بالعدد، لأنه إذا حصل بدنان حصل في البدنين نفسان، فإما أن يكونا قسمي تلك النفس الواحدة، فيكون الشيء الواحد الذي ليس له عظم وحجم منقسماً بالقوة، وهذا ظاهر البطلان بالأصول المتقررة في الطبيعيات، وإما أن تكون النفس الواحدة بالعدد في بدنين، وهذا لا يحتاج أيضاً إلى كثير تكلّف في أبطاله. فقد صحّ إذاً أن النفس تحدث كلما يحدث البدن الصالح لاستعمالها إياه، ويكون البدن

الحادث مملكتها وآلتها، ويكون في هيئة جوهر النفس الحادثة مع بدن ما ذلك البدن الذي استحقّ حدوثها من المبادىء الأولية نزاع طبيعي إلى الاشتغال به، واستعماله والاهتمام بأحواله، والانجذاب إليه، يخصّها به ويصرفها عن كل الأجسام غيره بالطبع، إلاّ بواسطته. فلا بدّ أنها إذا وجدت متشخّصة، فإن مبدأ تشخّصها يلحق بها من الهيئات ما تتعيّن به شخصاً. وتلك الهيئات تكون مقتضية لاختصاصها بذلك البدن، ومناسبة لصلاح أحدهما للآخر، وإن خفي علينا تلك الحال وتلك المناسبة، وتكون مبادىء الاستكمال متوقّعة لها بوساطته، وتزيد فيه بالطبع لا بوساطته. وأما بعد مفارقة البدن، فإن الأنفس قد وجد كل واحد منها ذاتاً منفردة باختلاف موادّها التي كانت، وباختلاف أزمنة حدوثها واختلاف هيئاتها التي بحسب أبدانها المختلفة لا محالة بأحوالها.

في أن النفس لا تموت بموت البدن ولا تقبل الفساد

ونقول إنها لا تموت بموت البدن ولا تقبل الفساد أصلاً. أما أنها لا تموت بموت البدن، فلأن كل شيء يفسد بفساد شيء آخر، فهو متعلق به نوعاً من التعلق. وكل متعلق بشيء نوعاً من التعلق، فإما أن يكون في تعلقه به تعلّق المكافىء في الوجود، وإما أن يكون تعلّقه به تعلق المتأخر عنه في الوجود، وإمّا أن يكون تعلّقه به تعلق المتقدم عليه في الوجود الذي هو قبله بالذات لا بالزمان. فإن كان تعلّق النفس بالبدن تعلّق المكافىء في الوجود، وذلك أمر ذاتي له لا عارض، فكل واحد منهما مضاف الذات إلى صاحبه، فليس لا النفس ولا البدن بجوهر، لكنهما جوهران. وإن كان ذلك أمراً عرضياً لا ذاتياً، فإذا فسد أحدهما بطل العارض الآخر من الإضافة، ولم تفسد الذات بفساده. وإن كان تعلقه به تعلق المتأخر عنه في الوجود، فالبدن علّة للنفس في الوجود حينئذ.

والعلل أربع، فإما أن يكون البدن علة فاعلية للنفس معطية لها الوجود، وإما أن يكون علة قابلية لها بسبيل التركيب، كالعناصر للأبدان، أو

بسبيل البساطة كالنحاس للصنم، وإمّا أن يكون علة صورية، وأما أن يكون علة كمالية. ومحال أن يكون علة فاعلية، فإن الجسم بما هو جسم لا يفعل شيئاً، وإنما يفعل بقواه، ولو كان يفعل بذاته لا بقواه، لكان كل جسم يفعل ذلك الفعل. ثم القوى الجسمانية كلها أما أعراض وأما صور مادية، ومحال أن تفيد الأعراض أو الصور القائمة بالمواد وجود ذات قائمة بنفسها، لا في مادة ووجود جوهر مطلق. ومحال أيضاً أن يكون علة قابلية، فقد بيّنا وبرهّنا أن النفس ليست منطبعة في البدن بوجه من الوجوه، فلا يكون إذاً البدن متصوراً بصورة النفس، لا بحسب البساطة ولا على سبيل التركيب، بأن تكون أجزاء من أجزاء البدن تتركب وتمتزج تركيباً مّـا ومزاجاً مّا، فتنطبع فيها النفس. ومحال أن يكون علة صورية للنفس أو كمالية، فإن الأولى أن يكون الأمر بالعكس. فإذاً ليس تعلق النفس بالبدن تعلق معلول بعلة ذاتية. نعم البدن والمزاج علة بالعرض للنفس، فإنه إذا حدثت مادة بدن يصلح أن يكون آلة النفس ومملكة لها، أحدثت العلل المفارقة النفس الجزئية، وحدثت عنها تلك، لأن إحداثها بلا سبب يخصّص إحداث واحدة دون واحدة محال. ومع ذلك يمتنع وقوع الكثرة فيها بالعدد لما قد بيّناه، ولأنه لا بدّ لكل كائن بعد ما لم يكن من أن تتقدّمه مادة يكون فيها تهيؤ قبوله أو تهيؤ نسبته إليه، كما تبيّن في العلوم الأخرى. ولأنه لو كان يجوز أيضاً أن تكون النفس الجزئية تحدث ولم يحدث لها آلة، بها تستكمل وتفعل، لكانت معطلة الوجود، ولا شيء معطل في الطبيعة. ولكن إذا حدث التهيؤ للنسبة والاستعداد للآلة، يلزم حينئذ أن يحدث من العلل المفارقة شيء هو النفس. وليس إذا وجب حدوث شيء يجب أن يبطل مع بطلانه، إنما يكون ذلك إذا كانت ذات الشيء قائمة بذلك الشيء وفيه.

وقد تحدث أمور عن أمور، وتبطل هذه الأمور، وتبقى تلك الأمور، إذا كانت ذواتها غير قائمة فيها، وخصوصاً إذا كان مفيد الوجود لها شيئاً آخر، غير الذي انما تهيأ افادة وجودها مع وجوده. ومفيد وجود النفس شيء غير جسم، كما بيّنا ولا قوة في جسم، بل هو لا محالة جوهر آخر غير جسم. فإذا كان وجوده من ذلك الشيء ومن البدن، يحصل وقت استحقاقه للوجود

فقط، فليس له تعلّق في نفس الوجود بالبدن، ولا البدن علة له إلا بالعرض. فلا يجوز إذاً أن يقال إن التعلق بينهما على نحو يوجب أن يكون الجسم متقدماً تقدّم العلية بالذات على النفس.

وأما القسم الثالث مما كنّا ذكرنا في الابتداء، وهو أن يكون تعلّق النفس بالجسم تعلق المتقدم في الوجود، فإما أن يكون التقدم في الذات لا في الزمان، لأنه في الزمان لا يفارقه. وهذا النحو من التقدم هو أن تكون الذات المتقدمة، كلما توجد يلزم أن يستفاد عنها ذات المتأخر في الوجود، وحينئذ لا يوجد هذا المتقدّم في الوجود، إذا فرض المتأخر قد عدم، لا أنّ فرض عدم المتأخر أوجب عدم المتقدم، ولكن لأن المتأخر لا يجوز أنْ يكون عدم، إلا وقد عرض أولاً بالطبع للمتقدم ما أعدمه، فحينئذ عدم المتأخر. فليس فرض عدم المتأخر يوجب عدم المتقدم، ولكن فرض عدم المتقدّم نفسه، لأنه إنما افترض المتأخر معدوماً بعد أن عرض للمتقدم أن عدم في نفسه.

وإذا كان كذلك، فيجب أن يكون السبب المعدم، يعرض في جوهر النفس فيفسد معه البدن، وأن لا يكون البتة البدن يفسد بسبب يخصّه. لكن فساد البدن يكون بسبب يخصّه، من تغير المزاج أو التركيب. فباطل أن تكون النفس تتعلق بالبدن تعلق المتقدم بالذات، ثم يفسد البدن البتة بسبب في نفسه. فليس إذاً بينهما هذا التعلق.

وإذا كان الأمر على هذا، فقد بطل أنحاء التعلق كلها، وبقي أن لا تعلق للنفس في الوجود بالبدن، بل تعلّقها في الوجود بالمبادىء الأخر التي لا تستحيل ولا تبطل. وأما أنها لا تقبل الفساد أصلاً، فأقول إن شيئاً آخر لا يعدم النفس البتة، وذلك أن كل شيء من شأنه أن يفسد بسبب مّا، ففيه قوة أن يفسد، وقبل الفساد فيه فعل أن يبقى. ومحال أن يكون من جهة واحدة في شيء واحد قوة أن يفسـد وفعل أن يبقى، بل تهيؤه للفساد ليس لعلّة أن يبقى. فإن معنى القوة مغاير لمعنى الفعل، وإضافة هذه القوة مغايرة لاضافة هذا الفعل، لأن إضافة ذلك إلى الفساد، وإضافة هذا إلى البقاء. فإذاً لأمرين مختلفين في الشيء يوجد هذان المعنيان. فنقول إن الأشياء المركبة

والأشياء البسيطة التي هي قائمة في المركبة، يجوز أن يجتمع فيها فعل أن يبقى، وقوة أن يفسد، وأما في الأشياء البسيطة المفارقة الذات، فلا يجوز أن يجتمع هذان الأمران.

وأقول بوجه آخر مطلق إنه لا يجوز أن يجتمع في شيء أحديّ الذات هذان المعنيان. وذلك لأن كل شيء يبقى وله قوة أن يفسد، فله قوة أيضاً أن يبقى، لأن بقاءه ليس بواجب ضروري. وإذا لم يكن واجباً كان ممكناً، والامكان هو طبيعة القوة. فإذاً يكون له في جوهره قوة أن يبقى. وفعل أن يبقى لا محالة ليس هوقوة أن يبقى منه، وهذا بيّن. فيكون إذاً فعل أن يبقى منه أمراً يعرض للشيء الذي له قوة أن يبقى منه. فتلك القوّة لا تكون لذات مّا بالفعل، بل للشيء الذي يعرض لذاته أن يبقى بالفعل، لا أنه حقيقة ذاته. فيلزم من هذا أن تكون ذاته مركبة من شيء، إذا وجد له كان به ذاته موجوداً بالفعل، وهو الصورة في كل شيء، ومن شيء حصل له هذا الفعل، وفي طباعه قوّته، وهو مادته. فإن كانت النفس بسيطة مطلقة لم تنقسم إلى مادة وصورة، فلم تقبل الفساد. وإن كانت مركبة، فلنترك المركب، ولننظر في الجوهر الذي هو مادته، ولنصرف القول إلى نفس مادته، ولنتكلم فيها، فنقول إن تلك المادة، إما أن تنقسم هكذا دائماً، ويثبت الكلام دائماً، وهذا محال، وإما أن لا يبطل الشيء الذي هو الجوهر والسنخ، وكلامنا في هذا الشيء الذي هو السنخ والأصل، لا في شيء مجتمع منه، ومن شيء آخر. فبين أن كل شيء هو بسيط غير مركب، أو هو أصل مركّب وسنخه، فهو غير مجتمع فيه فعل أن يبقى وقوة أن يعدم بالقياس إلى ذاته. فإن كانت فيه قوّة أن يعدم، فمحال أن يكون فيه فعل أن يبقى، وإذا كان فيه فعل أن يبقى وأن يوجد، فليس فيه قوة أن يعدم. فبيّن إذا أن جوهر النفس ليس فيه قوة أن يفسد.

وأما الكائنات التي تفسد، فإن الفاسد منها هو المركب المجتمع، وقوة أن تفسد وأن تبقى ليس في المعنى الذي به المركب واحد، بل في المادة التي هي بالقوّة قابلة كلا الضدين. فليس إذاً في الفاسد المركّب، لا قوة أن يبقى ولا قوة أن يفسد، فلم يجتمعا فيه. وأما المادة فإما أن تكون باقية لا بقوة

تستعد بها للبقاء، كما يظن قوم، وإما أن تكون باقية بقوة بها تبقى، وليس لها قوة أن تفسد، بل قوة أن تفسد لشيء آخر فيها يحدث. والبسائط التي في المادة، فإن قوة فسادها هو في المادة لا في جوهرها. والبرهان الذي يوجب أن كل كائن فاسد من جهة تناهي قوتي البقاء والبطلان، إنما يوجب فيما كونه من مادة وصورة، ويكون في المادة قوة أن تبقى فيه هذه الصورة، وقوة أن تفسد هي فيه معاً. فقد بان إذاً أن النفس البتة لا تفسد، وإلى هذا سقنا كلامنا، وهذا ما أردناه.

في بطلان القول بالتناسخ

وقد أوضحنا أن الأنفس إنما حدثت وتكثرت مع تهيؤ الأبدان. على أن تهيؤ الأبدان يوجب أن يفيض[1] وجود النفس لها من العلل المفارقة، وظهر من ذلك أن هذا لا يكون على سبيل الاتفاق والبخت، حتى يكون ليس وجود النفس الحادثة لاستحقاق هذا المزاج نفساً تدبّره حادثة، ولكن كان يوجد نفس واتفق أن وجد معه بدن. فحينئذٍ لا يكون للتكثر علة ذاتية البتة، بل عرضية. وقد عرفنا أن العلل الذاتية هي أولاً، ثم العرضية. فإذا كان كذلك، فكل بدن يستحقّ مع حدوث مزاجه حدوث نفس له، وليس بدن يستحقه وبدن لا يستحقه، إذ أشخاص الأنواع لا تختلف في الأمور التي بها تتقوّم. فإذا فرضنا نفساً تناسختها أبدان، وكل بدن فإنه بذاته يستحق نفساً تحدث له وتتعلق به، فيكون البدن الواحد فيه نفسان معاً. ثم العلاقة بين النفس والبدن، ليس هي على سبيل الانطباع فيه، كما قلنا، بل علاقة الاشتغال به حتى تشعر النفس بذلك البدن، وينفعل البدن عن تلك النفس. وكل حيوان، فإنه يستشعر نفسه نفساً واحدة، هي المصرّفة والمدبرة. فإن كان هناك نفس أخرى لا يشعر الحيوان بها، ولا هي بنفسها، ولا تشتغل بالبدن، فليس لها علاقة مع البدن، لأن العلاقة لم تكن إلا بهذا النحو، فلا يكون تناسخ بوجه من الوجوه. وبهذا المقدار، لمن أراد الاختصار كفاية، بعد أنّ فيه كلاماً طويلاً.

(١) كما في أحوال النفس.

في وحدة النفس

ونقول إن النفس ذات واحدة، ولها قوى كثيرة. ولو كانت قوى النفس لا تجتمع عند ذات واحدة، بل يكون للحس مبدأ على حدة، وللغضب مبدأ على حدة، ولكل واحدة من الأخرى مبدأ على حدة، لكان الحس إذا ورد عليه شيء، فإما أن يرد ذلك المعنى على الغضب أو الشهوة، فتكون القوة التي بها تغضب بها، بعينها تحسّ، وتتخيل، فتكون القوة الواحدة تصدر عنها أفعال مختلفة الأجناس، أو يكون قد اجتمع الاحساس والغضب في قوة واحدة، فلا يكون إذا تفرّقا في قوتين لا مجمع لهما، بل لما كانت هذه تشغل بعضها بعضاً، ويرد تأثير بعضها على بعض. فإما أن يكون كل واحد منها من شأنه أن يستحيل باستحالة الآخر، أو يكون شيء واحد هو يجمع هذه القوى، وكلّها تؤدي إليه، فتقبل عن كلّها ما يورده. والقسم الأول محال، لأن كل قوة فعلها خاصّ بالشيء الذي قيل إنه قوة له، وليس يصلح كل قوة لكل فعل. فقوة الغضب، بما هي قوة الغضب، لا تحسّ، وقوة الحس بما هي قوة الحسّ لا تغضب، فبقي القسم الثاني، وهو أنها كلهاتؤدي إلى مبدأ واحد.

فإن قال قائل إن قوة الغضب ليس تنفعل عن الصورة المحسوسة، لكن الحسّ إذا أحس بالمحسوس، لزمه انفعال قوة الغضب بالغضب، وإن لم يكن ينفعل بصورة المحسوس. فالجواب عن هذا أن هذا محال وذلك أن قوة الغضب إذا انفعلت عن قوة الحس، فإما أن تنفعل عنه لأن تأثيراً وصل إليه منه، وذلك التأثير هو تأثير ذلك المحسوس، فيكون انفعل عن ذلك المحسوس، وكلما انفعل عن المحسوس بما هو محسوس فهو حاس، وإما أن يكون ينفعل عنه، لا من جهة ذلك المحسوس، فلا يكون الغضب من ذلك المحسوس، وقد فرض من ذلك المحسوس، هذا خلف. وأيضاً فإنا نقول إنا لما أحسسنا بكذا غضبنا، ويكون هذا كلاماً حقاً، فيكون شيء واحد هو الذي أحسّ فغضب. وهذا الشيء الواحد إما أن يكون جسم الإنسان أو نفسه. فإن كان جسم الإنسان، فإما أن يكون جملة أعضائه، وإما أن يكون بعض أعضائه. ولا يصح أن يكون جملة أعضائه، فإنه لا يدخل في هذه اليد

والرجل. ولا يجوز أيضاً أن يكون عضوان من أعضائه هذا أحس، وهذا غضب. فإنه لا يكون حينئذ شيء واحد أحسّ، فغضب، ولا أيضاً عضو واحد هو عند أصحاب هذا القول موضوع للأمرين جميعاً، فعسى أن الحق هو أن قولنا إننا أحسسنا فغضبنا، معناه أن شيئاً منا أحسّ وشيئاً منا غضب. لكن مراد القائل: إنا أحسسنا فغضبنا، ليس أن هذا منا في شيئين، بل أن الشيء الذي أدى إليه الحس هذا المعنى، عرض له أن غضب. فإمّا أن يكون هذا القول بهذا المعنى كاذباً، وإما أن يكون الحق هو أن الحاسّ والذي يغضب شيء واحد، لكن هذا القول بيّن الصدق. فإذاً الذي يؤدّي إليه الحسّ محسوسه، هو الذي يغضب، وكونه بهذه المنزلة، وإن كان جسماً، فليس له بما هو جسم. فهو إذاً له بما هو ذو قوة بها يصلح لاجتماع هذين الأمرين فيه. وهذه القوة ليست طبيعية، فهي إذاً نفس.

فإذاً ليس موضوع اجتماع هذين الأمرين جملة جسمنا، ولا عضوين منا، ولا عضواً واحداً، بما هو طبيعي. فبقي أن يكون المجتمع نفساً بذاتها، أو جسماً من جهة ما هو ذو نفس بالحقيقة، فالمجتمع هو النفس. ويكون ذلك النفس هو المبدأ لهذه القوى كلها. ويجب أن يكون تعلّقه بأي عضو يتولّد فيه الحياة، فمحال أن يحيا عضو بلا تعلق قوة نفسانية به، وأن يكون أولى ما يتعلق بالبدن، لا هذا المبدأ بل قوّة تحدث بعده. وإذا كان كذلك، فيجب أن يكون متعلّق هذا المبدأ هو القلب لا محالة. وهذا الرأي مخالفة من الفيلسوف (١) لرأي الإلّهي أفلاطون، وفيه موضع شك. وهو أنا نجد القوى النباتية تكون في النبات، ولا نفس حساسة، ولا نفس ناطقة، ويكونان معاً في الحيوان، ولا نفس ناطقة. فإذاً كل واحد منها قوة أخرى غير متعلقة بالآخر.

والذي يجب أن يعرف حتّى ينحلّ به هذا الشك أن الأجسام العنصرية يمنعها صرفية التضاد عن قبول الحياة. وكلما أمعنت في هدم صرفية التضاد، وردّته إلى التوسط الذي لا ضدّ له، جعلت تقرب إلى شبه بالأجسام

(١) أي أرسطوطاليس.

السماوية، فتستحقّ بذلك القدر لقبول قوة محيية من المبدأ المفارق المدبّر. ثم إذا ازدادت قرباً من التوسط، ازدادت قبولاً للحياة، حتى تبلغ الغاية التي لا يمكن أن يكون أقرب منها إلى التوسط وأهدم للطرفين المتضادين، فتقبل جوهراً مقارب الشبه من وجه مّا للجوهر المفارق، كما قبلته الجواهر السماوية، واتصلت به. فيكون حينئذ ما كان يحدث فيه قبل وجوده يحدث فيه منه ومن هذا الجوهر.

ومثال هذا في الطبيعيات أن تتوهّم مكان الجوهر المفارق ناراً بل شمساً، ومكان البدن جرماً يتأثر عن النار، وليكن كوةً ما. وليكن مكان النفس النباتية تسخينها إياه، ومكان النفس الحيوانية إنارتها له، ومكان النفس الإنسانية إشعالها فيه ناراً.

فنقول إن ذلك الجسم المتأثّر كالكوة إن كان ليس وضعه من ذلك المؤثر فيه وضعاً يقبل إضاءته وإنارته ويشتعل شيء منه عنه، ولكنه يكون وضعاً يقبل تسخينه، ولم يقبل غير ذلك. فإن كان وضعه وضعاً يقبل تسخينه، ومع ذلك فهو مكشوف له أو مستشف، أو على نسبة إليه يستنير عنه استنارة قوية، فإنه يسخن عنه ويستضيء معاً، فيكون الضوء الواقع فيه منه هو مبدأ أيضاً مع ذلك المفارق لتسخينه. فإن الشمس تسخّن بالشعاع. ثم إن كان الاستعداد أشد، وهناك ما من شأنه أن يشتعل عن المؤثّر الذي من شأنه أن يحرق بقوّته أو شعاعه، اشتعل فأحدثت الشعلة جرماً شبيهاً بالمفارق من وجه.

ثم تلك الشعلة أيضاً تكون مع المفارق علة للتنوير والتسخين معاً، ولو بقيت وحدها لاستمرّ التنوير والتسخين. ومع هذا فقد كان يمكن أن يوجد التسخين وحده أو التسخين والتنوير وحدهما. وليس المتأخر عنها مبدأ يفيض عنه المتقدّم، وكان إذا اجتمعت الجملة تصير حينئذ كل ما فرض متأخراً مبدأ أيضاً للمتقدم، وفائضاً عنه المتقدم.

فهكذا فليتصوّر في القوى النفسانية. وقد وضح لنا من ذلك أيضاً أن وجود النفس مع البدن، وليس حدوثها عن جسم، بل عن جوهر هو صورة غير جسمية.

في الاستدلال بأحوال النفس الناطقة على وجود العقل الفعال وشرحه بوجه مّا

فنقول إن القوة النظرية في الإنسان أيضاً تخرج من القوة إلى الفعل بإنارة جوهر هذا شأنه عليه. وذلك لأن الشيء لا يخرج من القوة إلى الفعل إلا بشيء يفيده الفعل، لا بذاته. وهذا الفعل الذي يفيده إياه هو صورة معقولاته. فإذاً ههنا شيء يفيد النفس ويطبع فيها من جوهره صور المعقولات. فذات هذا الشيء لا محالة عنده صور المعقولات، وهذا الشيء إذاً بذاته عقل. ولو كان بالقوة عقلاً لامتدّ الأمر إلى غير نهاية، وهذا محال، أو وقف عند شيء هو بجوهره عقل، وكان هو السبب لكل ما هو بالقوّة عقل في أن يصير بالفعل عقلاً. وكان يكفي وحده سبباً لاخراج العقول من القوة إلى الفعل. وهذا الشيء يسمى بالقياس إلى العقول التي بالقوة، وتخرج منها إلى الفعل عقلاً فعالاً، كما يسمى العقل الهيولاني بالقياس إليه عقلاً منفعلاً، أو يسمى الخيال بالقياس إليه عقلاً منفعلاً آخر. ويسمّى العقل الكائن فيما بينهما عقلاً مستفاداً. ونسبة هذا الشيء إلى أنفسنا التي هي بالقوة عقل، وإلى المعقولات التي هي بالقوة معقولات، نسبة الشمس إلى أبصارنا التي هي بالقوة رائية، وإلى الألوان التي هي بالقوة مرئية. فإنها إذا اتصل بالمرئيات بالقوة منها ذلك الأثر، وهو الشعاع، عادت مرئيات بالفعل، وعاد البصر رائياً بالفعل.

فكذلك هذا العقل الفعال، تفيض منه قوة تسيح إلى الأشياء المتخيلة، التي هي بالقوة معقولة لتجعلها معقولة بالفعل، وتجعل العقل بالقوّة عقلاً بالفعل. وكما أن الشمس بذاتها مبصرة، وسبب لأن تجعل المبصر بالقوة مبصراً بالفعل، فكذلك هذا الجوهر هو بذاته معقول، وسبب لأن يجعل سائر المعقولات التي هي بالقوة معقولة بالفعل. لكن الشيء الذي هو بذاته معقول هو بذاته عقل، فإن الشيء الذي هو بذاته معقول هو الصورة المجرّدة عن المادة، وخصوصاً إذا كانت مجرّدة بذاتها لا بغيرها. وهذا الشيء هو العقل بالفعل أيضاً، فإذاً هذا الشيء معقول بذاته أبداً بالفعل، وعقل بالفعل.

القِسمُ الثالِث

في الحكمة الإلٓهية

المقالة الأولى من الإلٓهيات

نريد أن نحصر جوامع العلم الإلٓهي، فنقول إن كل واحد من علوم الطبيعيّات وعلوم الرياضيات، فانما يفحص عن حال بعض الـموجودات، وكذلك سائر العلوم الجزئية، وليس لشيء منها النظر في أحوال الموجود المطلق ولواحقه ومباديه. ولأن الإلٓه تعالى، على ما أتفقت عليه الآراء كلها، ليس مبدأ لموجود معلول دون وجود معلول آخر، بل هو مبدأ للوجود المعلول على الاطلاق، فلا محالة أن العلم الإلٓهي هو هذا العلم. فهذا العلم يبحث عن الموجود المطلق، وينتهي في التفصيل إلى حيث تبتدىء منه سائر العلوم، فيكون في هذا العلم بيان مبادىء سائر العلوم الجزئية.

في مساوقة الواحد للموجود باعتبار مّا وأنه بذلك يستحق لموضوعية هذا العلم

ولما كان كل ما يصحّ عليه قولنا إنه موجود، فيصح أن يقال له واحد، حتى أن الكثرة مع بعدها عن طباع الواحد، قد يقال لها كثرة واحدة، فبيّن أن لهذا العلم النظر في الواحد ولواحقه بما هو واحد. ولهذا العلم النظر في الكثرة أيضاً ولواحقها.

في بيان الأعراض الذاتية والقريبة

ولواحق الشيء، من جهة ما هو هو، ليس يحتاج الشيء في لحوقها له

إلى أن تلحق شيئاً آخر قبله، أو إلى أن يصير شيئاً آخر فتلحقه بعده، فإن الذكورة والأنوثة والمصير من موضع إلى موضع بالاختيار هو للحيوان بذاته، وأما التحيز والتمكن والحركة والسكون، فذلك له لا بأنه حيوان، بل ذلك له بما هو جسم. وأما الحسّ والتغذي والنطق، فهي له بتوسّط أنه حيوان ونام وانسان. ومن هذه اللواحق التي تلحق الشيء من جهة ما هو هو ما هو أخصّ منه، ومنها ما ليس أخصّ منه. والتي هي أخصّ منه، فمنها فصول ومنها أعراض، وبالفصول ينقسم الشيء إلى أنواعه، وبالأعراض ينقسم إلى اختلاف حالاته، أي إلى أحواله المختلفة.

في بيان أقسام الموجود وأقسام الواحد

وانقسام الموجود إلى المقولات يشبه الانقسام بالفصول، وإن لم يكن كذلك. وانقسامه إلى القوة والفعل، والواحد والكثير، والقديم والمحدث، والتام والناقص، والعلة والمعلول، وما يجري مجراها، يشبه الانقسام بالعوارض، فتكون المقولات كأنها أنواع، وتلك الأخر كأنها فصول عرضية أو أصناف. وكذلك أيضاً للواحد أشياء تقوم مقام الأنواع وأشياء تقوم مقام الأصناف واللواحق. وأنواع الواحد بوجه التوسع الواحد بالجنس، والواحد بالنوع، والواحد بالعرض، والواحد بالمشاركة في النسبة، والواحد بالعدد، ولواحقه المساواة والمشابهة والمطابقة والمجانسة والمشاكلة والهوهو. وأنواع الكثير مقابلات لتلك. ولواحقه الغيرية والمقابلة واللامشابهة واللامساواة واللامجانسة واللامشاكلة. فينبغي أن تحقّق أحوال هذه وحدودها ومباديها، وما الذي يعرض لها بالذات، فنقول إن الموجود لا يمكن أن يشرح بغير الاسم، لأنه مبدأ أول لكل شرح، فلا شرح له بل صورته تقوم في النفس بلا توسط شيء. وهو ينقسم نحواً من القسمة إلى جوهر وعرض.

وإذا أردنا تحقيق الجوهر احتجنا أن نقدم أمامه مقدمات، فنقول: إذا اجتمع ذاتان، ثم لم تكن ذات كل واحد منهما مجامعة للأخرى بأسرها، كالحال في الوتد والحائط، فإنهما وإن اجتمعا فداخل الوتد غير مجامع لشيء من الحائط، بل إنما يجامعه ببسيطة فقط. وإذا لم يكونا

كالوتد والحائط، بل كان كل واحد منهما يوجد شائعاً بجميع ذاته في الآخر، ثم إن كان أحدهما ثابتاً بحاله مع مفارقة الآخر، وكان أحدهما مفيداً لمعنى به يصير الجميع موصوفاً بصفة، والآخر مستفيداً له، فإن الثابت والمستفيد لذلك يسمى محلاً، والآخر يسمى حالاً فيه. ثم إذا كان المحلّ مستغنياً في قوامه عن الحالّ فيه، فإنما نسمّيه موضوعاً له، وإن لم يكن مستغنياً عنه لم نسمّه موضوعاً، بل ربما سمّيناه هيولى. وكل ذات لم يكن في موضوع، فهو جوهر. وكل ذات قوامها في موضوع، فهو عرض. وقد يكون الشيء في المحل ويكون مع ذلك جوهراً، أعني لا في موضوع، إذا كان المحل القريب الذي هو فيه متقوماً به ليس متقوماً بذاته، ثم يكون مع هذا مقوماً له، ونسميه صورة. وأما اثباته فقد يأتينا من بعد. وكل جوهر ليس في موضوع فلا يخلو إما أن لا يكون في محل أصلاً، أو يكون في محل لا يستغني في القوام عنه ذلك المحل. فإن كان في محل لا يستغني في القوام عنه ذلك المحل، فإنا نسمّيه صورة مادية، وإن لم يكن في محلٍ أصلاً، فإما أن يكون محلاً بنفسه لا تركيب فيه، أو لا يكون. فإن كان محلاً بنفسه لا تركيب فيه، فانا نسميه الهيولي المطلقة. وإن لم يكن فإما أن يكون مركباً، مثل أجسامنا المركبة من مادة ومن صورة جسمية، وإما أن لا يكون، ونحن نسميه صورة مفارقة كالعقل والنفس. وأما إذا كان الشيء في محلّ هو موضوع، فانا نسميه عرضاً. ومادة الصورة الجسمية لا تخلو عن الصورة الجسمية، ولو كانت خلواً عن الأقطار لكانت حينئذ غير ذات كم البتة، وكانت غير متجزئة الذات، بل متأبية عليه، أي لـم يكن في قوتها أن تتجزأ ذاتها، حتى تكون جوهراً مفارقاً، فما كان يمكن أن يحلها مقدار، لأن غير المتجزىء لا يطابق المتجزىء، وهذا مبدأ للطبيعيات.

فصل في اثبات المادة وبيان ماهية الصورة الجسمية

ونزيد هذا المعنى شرحاً فنقول: إن الجسم ليس هو جسماً بأن فيه بالفعل أبعاداً ثلاثة، فإنه ليس يجب أن يكون في كل جسم نقط أو خطوط بالفعل، لأنه يمكن أن يكون الجسم جسماً وهو كرة لا قطع فيه بالفعل البتة،

والخطوط والنقط قطوع. وليس يجب أن تكون أبعاد ثلاثة فيه متعينة من أطراف متعينة دون غيرها، اللهم إلا أن تعرض مع شرط زائد على الجسم، مثل تحرك أو مماسة. وأما السطح، فليس هو داخلاً في حدّ الجسم من حيث هو جسم، بل من حيث هومتناه. وليس التناهي داخلاً في ماهية الجسم، بل هو من اللواحق التي تلزمه. ويصح أن يعقل ماهية الجسم وحقيقته ويستثبت في النفس دون أن يعقل متناهياً، بل انما يعرف بالبرهان والنظر، بل الجسم إنما هو جسم لأنه بحيث يصحّ أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة كل واحد منها قائم على الآخر. ولا يمكن أن تكون فوق ثلاثة، فالذي يفرض أولاً هو الطول، والقائم عليه هو العرض، والقائم عليهما في الحد المشترك هو العمق. وليس يمكن غيره، فالجسم من حيث هو هكذا هو جسم. وهذا المعنى منه هو صورة الجسمية. وأما الأبعاد المتجددة التي تقع فيه، فليست صورة له، بل هي من باب الكم. وهي لواحق لا مقوّمات، وله صورة جسمانية لا تزول عنه، وله مع ذلك أبعاد يتحدّد بها نهاياته وشكله. ولا يجب أن يثبت شيء منها له، بل مع كل شكل يتجدد عليه يبطل كل بعد متحدد كان فيه. وكل مقدار ممتدّ مفروض كان فيه، فإذاً هذا غير الأول. لكنه ربما اتفق في بعض الأجسام أن تكون هذه الأبعاد المتجددة لازمة لا تفارق ملازمة أشكالها. وكما أن الشكل لاحق، فكذلك ما يتجدّد به الشكل. وكما أن ملازمة الشكل لا تدل على أنه داخل في تحديد جسميته، كذلك ملازمة هذه الأبعاد المتحدّدة.
والمعنى الأول هو الصورة الجسمية، وهو موضوع لصناعة الطبيعيين، أو داخل في موضوعها، والمعنى الثاني هو الجسم، الذي هو من مقولة الكم، وهو موضوع لصناعة التعاليميّين، أو داخل في موضوعها، وهو عارض للجواهر الجسمانية، وليس هو مما يقوم بذاته ولا المعنى الأول أيضاً. فإن ذاك يقوم في مادة، وهذا في موضوع، أي إن ذلك صورة وهذا عارض. فنقول إن الأبعاد والصورة الجسمية لا بد لها من موضوع أو هيولى تقوم فيه. أما الأبعاد التي هي من مقولة الكم، فأمرها ظاهر فإنها قد توجد وتعدم. والموضوع الموصوف بها ثابت، فإنه لا يثبت شيء موجود منها مع تغيّر الشكل، والموضوع واحد. وأما الصورة الجسمية، فلأنها إما أن تكون نفس الاتصال، أو تكون طبيعة يلزمها

الاتصال، حتى لا توجد هي إلا والاتصال لازم لها. فإن كانت نفس الاتصال فقد يكون الجسم متصلاً، ثم ينفصل، فيكون هناك لا محالة شيء هو بالقوة كلاهما. فليس ذات الاتصال بما هو اتصال قابل للانفصال، لأن قابل الاتصال لا يعدم عند الانفصال، والاتصال يعدم عند الانفصال. فإذاً شيء غير الاتصال هو قابل للانفصال، وهو بعينه قابل الاتصال، فليس الاتصال هو بالقوة قابلاً للانفصال، ولا أيضاً طبيعة يلزمها الاتصال لذاتها. فظاهر أن ههنا جوهراً غير الصورة الجسمية هو الذي يعرض له الانفصال والاتصال معاً، وهو مقارن للصورة الجسمية، وهو الذي يقبل الاتحاد بصورة الجسمية، فيصير جسماً واحداً بما يقوّمه أو يلزمه من الاتصال الجسماني.

في أن الصورة الجسمية مقارنة للمادة في جميع الأجسام عموماً

فإذاً الصورة الجسمية، بما هي الصورة الجسمية، لا تختلف، فلا يجوز أن يكون بعضها قائماً في المادة وبعضها غير قائم فيها. فإنه من المحال أن تكون طبيعة لا اختلاف فيها، من جهة ما هي تلك الطبيعة، ويعرض لها اختلاف في نفس وجودها، لأن كونها ذلك الواحد متفق. وأيضاً فإن وجودها ذلك الواحد لا يخلو، إما أن يكون قائماً في مادة أو غير قائم في مادة، أو بعضه قائماً فيها وبعضه غير قائم. ومحال أن يكون بعضه قائماً فيها وبعضه ليس قائماً[1]، لأن الاعتبار إنما تناول ذلك الوجود من حيث هو واحد غير مختلف، فبقي أن يكون ذلك الواحد إما كله غير قائم فيها، أو كله قائم فيها. ولكن ليس كله غير قائم فيها، فبقي أن يكون كله قائماً فيها.

في أن المادة لا تتجرّد عن الصورة

ونقول إن تلك المادة أيضاً لا يجوز أن تفارق الصورة الجسمية وتقوم موجودة بالفعل، لأنها إن فارقت الصورة الجسمية، فلا يخلو إما أن يكون لها

(١) زيادة يقتضيها السياق.

وضع وحيّز في الوجود الذي لها حينئذ، أو لا يكون. فإن كان لها وضع وحيّز، وكان يمكن أن تنقسم، فهي لا محالة ذات مقدار، وقد فرضت لا مقدار لها، هذا خلف. وإن لم يمكن أن تنقسم، ولها وضع، فهي لا محالة نقطة، ويمكن أن ينتهي إليها خطّ، ولا يمكن أن تكون منفردة الذات منحازتها، لأن خطاً إذا انتهى إليها لاقاها بنقطة أخرى غيرها، ثم إن لاقاها خط آخر لاقاها بنقطة أخرى غيرها. ثم لا يخلو إما أن تباين النقطتان عن جنبيتها، فتكون المتوسطة التي تلاقيها اثنتان لا تتلاقيان تنقسم بينهما، وقد فرضت غير منقسمة. وإما أن تكون النقطتان تتلاقيان وبتلاقيهما تكون ذاتها سارية في ذات كل واحد منهما، وذاتها منحازة عن الخطين، فذاتاهما منحازتان منقطعتان عن الخطين، فللخطين نقطتان غير الأوليين، هما نهايتاهما، وفرضناهما نهايتيهما، هذا خلف. فيكون إذاً ذلك الجوهر غير منحاز منفرد، بل طرفاً للخط، فيكون نقطة. لكن النقطة توجد قائمة في جسم وفي مادة، لا مادة الجسم. وأما إذا كان هذا الجوهر لا وضع له ولا إشارة إليه، بل هو كالجواهر المعقولة، لم يخلُ إما أن يحلّ فيه المقدار المحصل دفعة، أو يتحرك إليه على الاتصال. فإن حلّ فيه المقدار دفعة، ففي آن انضياف المقدار إليه، يكون قد صادفه المقدار حيث انضاف إليه، فيكون لا محالة صادفه، وهو في الحيّز الذي هو فيه، فيكون ذلك الجوهر متحيزاً. إلا أنه عساه أن لا يكون محسوساً، وقد فرض غير متحيّز البتة، هذا خلف. ولا يجوز أن يكون التحيّز قد حصل له دفعة مع قبول المقدار، لأن المقدار لا يوافيه إلا وهو في حيّز مخصوص. وأما إن كان قبوله للمقدار لا دفعة، بل على انبساط، وكل ما من شأنه أن ينبسط فله جهات، وكل ما له جهات فهو ذو وضع وحيّز، فيكون ذلك الجوهر ذا وضع، وقيل لا وضع له ولا حيّز، هذا خلف. والذي أوجب هذا كله فرضنا أنه يفارق الصورة الجسمية، فممتنع أن يوجد بالفعل إلا متقوّماً بالصورة الجسمية. وكيف تكون ذات لا جزء لها بالقوة ولا بالفعل تقبل الكم وتساويه؟ فبيّن أن المادة لا تبقى مفارقة بل وجودها وجود قابل لا غير، كما أن وجود العرض وجود مقبول لا غير. وأيضاً فإنها لا تخلو إمّا أن يكون وجودها وجود قابل، فتكون دائماً قابلة للشيء، وإما أن يكون لها

وجود خاص متقوّم. ثم تقبل فتكون بوجودها الخاصّ المتقوّم غير ذات كم، وقد قامت غير ذات كم، فيكون المقدار الجسماني عرض لها وصيّر ذاتها بحيث لها بالقوة أجزاء، وقد تقومت جوهراً في نفسها غير ذي جزء، باعتبار نفسها البتة لعدمها الامتداد في حد نفسها، فيكون ما هو متقوّم بأنه لا جزء له يعرض له أن يبطل عنه ما يتقوم به بالفعل لورود عارض البتة، فتكون حينئذ للمادة منفردة صورة غير عارضة، بها تكون واحدة بالقوة والفعل، وصورة أخرى عارضة بها تكون غير واحدة بالفعل، فيكون بين الأمرين شيء مشترك هو قابل للأمرين، من شأنه أن يصير مرة ليس في قوته أن ينقسم، ومرة في قوته أن ينقسم، أعني القوة القريبة التي لا واسطة لها. فلنفرض الآن هذا الجوهر قد صار بالفعل اثنين، وكل واحد منهما بالعدد غير الآخر، وحكمه أن يفارق الصورة الجسمانية فليفارق كل واحد منهما الصورة الجسمانية، فيبقى كل واحد منهما جوهراً واحداً بالقوة والفعل. ولنفرضه بعينه لم يقسم، إلا أنه أزيل عنه الصورة الجسمانية، حتى بقي جوهراً، وهو غير جسم بعينه، مثل الجزء الذي بقي كذلك، أو يخالفه. فإن خالفه فلا يخلو إما أن يكون، لأن هذا بقي وذلك عدم أو بالعكس، أو كلاهما بقيا. ولكن يختصّ بهذا كيفية أو صورة لا توجد لذلك، أو يختلفان بالمقدار. فإن بقي أحدهما وعدم الآخر، والطبيعة واحدة متشابهة، وإنما أعدم أحدهما رفع الصورة الجسمانية، فيجب أن يعدم ذلك بعينه الآخر. وإن اختصّ بهذا كيفية واحدة والطبيعة واحدة، ولم تحدث حالة إلا مفارقة الصورة الجسمانية، لم يحدث مع هذه الحالة إلا ما يلزم هذه الحالة، فيجب أن يكون حال الآخر كذلك. فإن قيل إن الأولين، وهما اثنان، يتحدان فيصيران واحداً، فنقول من المحال أن يتحدّ جوهران، لأنهما إن اتحدا وكل واحد منهما موجود، فهما إثنان لا واحد. وإن اتُّحدا وأحدهما معدوم، والآخر موجود، فالمعدوم كيف يتحدّ بالموجود. وإن عدما جميعاً بالاتحاد، وحدث شيء ثالث، فهما غير متحدين، بل فاسدين، وبينهما وبين الثالث مادة مشتركة. وكلامنا في نفس المادة لا في شيء ذي مادة. وأما إن اختلفا في القدر، فيجب أن يكونا وليس لهما صورة جسمانية، ولهما صورة مقدارية، هذا خلف. وأما إن لم يختلفا بوجه من الوجوه، فيكون حينئذ حكم

الشيء مع غيره، وحكمه وحده من كل جهة واحداً، هذا خلف. فبقي أن المادة لا تتعرّى عن الصورة الجسمية.

في إثبات التخلخل والتكاثف

ولأن هذا الجوهر إنما صار كماً بمقدار حله، فليس بكم بذاته، فليس يجب أن تختص ذاته بقبول قطر بعينه دون قطر، وقدر دون قدر، ونسبة ما هو غير متجزىء في ذاته، بل انما يتجزأ بغيره إلى أي مقدار يجوز وجوده، له نسبة واحدة، وإلا فله مقدار في ذاته يطابق ما يساويه دون ما يفضل عليه، وهو في الكل والجزء واحد، لأنه محال أن يكون جزء منه يطابق جزءاً من المقدار، وليس له في ذاته جزء. فبيّن من هذا أنه يمكن أن تصغر المادة بالتكاثف، وتكبر بالتخلخل، وهذا محسوس، بل يجب أن يكون تعيّن المقدار عليه بسبب يقتضي في الوجود ذلك المقدار، وإن لم يتعين لها مقدار لذاتها. وذلك السبب لا يخلو إما أن يكون فيها، فيكون الكم تابعاً لصورة أخرى في المادة، أو يكون لسبب من خارج. فإن كان لسبب من خارج، فلا يخلو إما أن يوجب السبب ذلك التعيّن، من غير أن يؤثر فيها أثراً آخر، بتتبع الكم ذلك الأثر، أو يكون ويفعل فيها أثراً آخر، ثم يتبعه الكم. فإن كان تابعاً له، أفاده بمقدار ما لذلك السبب، لا لأن الجسم يختصّ بـه لنسبته إلى استعداد معيّن واحد، فتتساوى الأجسام في الأحجام، وهذا محال. فإذاً إنما يختلف بحسب اختلاف الاستعدادات، وهي تابعة لمعان غير نفس المواد. فالكم يتبع لا محالة أثراً مّا يوجد في المادة، فيرجع الحكم إلى القسم الأول. وهذا أيضاً مبدأ للطبيعيات.

وأيضاً فإنه يختصّ لا محالة بحيّز من الأحياز. وليس له حيزه الخاص به بما هو جسم، وإلا لكان كل جسم كذلك. فهو إذاً لا محالة مختص به لصورة مّا في ذاته. وهذا بيّن، فإنه إما أن يكون غير قابل للتشكيلات والتفصيلات، كالفلك، فيكون لصورة مّا صار كذلك، لأنه بما هو جسم قابل لها، وإما أن يكون قابلها بسهولة أو بعسر. وأيّا مّا كان، فهو على إحدى الصور المذكورة

في الطبيعيات. فإذاً المادة الجسمية لا توجد مفارقة للصور. فالمادة إذاً إنما تتقوّم بالفعل بالصورة. فإذاً إذا أخذت في التوهم مفارقة لها، عدمت. والصورة إما صورة لا تفارق المادة، وإما صورة تفارقها المادة، ولا تخلو المادة عن مثلها. والصورة التي تفارقها المادة تحتاج[1] إلى عاقب، فإن معقّبها به يستبقيها، بتعقيب تلك الصور، فتكون الصور من جهة واسطة بين المادة، والمستبقي والواسطة في التقويم أولى بتقوم ذاته. ثم يقوم بـه غيره، وهي العلة القـريبة من المستبقي في البقاء، فإن كانت تقوم بالعلة المبقية للمادة بوساطتها، فالقوام لها من الأوائل أولاً. وإن كانت قائمة لا بتلك العلة، بل بنفسها ثم تقوم المادة بها، فذلك أظهر فيها. وأما الصورة التي لا تفارق، فلا فضل للمادة عليها في الثبات. ثم المادة إذاً إنما خصّصت بها لعلة أفادتها إياها، ولو كان لها تلك الصورة لذاتها، لكان لكل مادّة جسمانية ذلك. فإذاً تلك العلة إنما تقيمها بها، ولولا هذه الصورة لكانت إما أن تمسي موجودة بصور أخرى، أو تعدم. فإذاً مفيدها هذه الصورة يقيمها بها، كما في الأولى كانت، فإذاً الصورة أقدم من الهيولى، فلا يجوز أن يقال إن الصورة بنفسها موجودة بالقوة، وإنما تصير بالفعل بالمادة، لأن جوهر الصورة وهو الفعل الوجود[1] بالفعل. وما بالقوة محله المادة، فتكون المادة هي التي يصلح فيها أن يقال لها إنها في نفسها بالقوة تكون موجودة، وأنها بالفعل بالصورة، والصورة وإن كانت لا تفارق الهيولى، لكن لا تتقوّم بها بل بالعلة المفيدة إياها للهيولى. وكيف تتقوّم الصورة بالهيولى، وقد بيّنا أنها علتها، والعلة لا تتقوّم بالمعلول، ولا شيئان اثنان يتقوّم أحدهما بالآخر، فإن كل واحد منهما يفيد الآخر وجوده، وقد بان استحالة هذا. ويبيّن ذلك الفرق بين الذي يتقوّم به الشيء، وبين الذي لا يفارقه. والصورة لا توجد إلا في هيولى، لا أن علة وجودها الهيولى، أو كونها في الهيولى، كما أن العلة لا توجد إلا مع المعلول، لا أن علة وجود العلة هي المعلول، أو كونها مع المعلول، بل كما أن العلة إذا كانت علة بالفعل وجد عنها المعلول، لأن المعلول يكون معها، كذلك الصورة إذا كـانت صورة

(١) زيادة يقتضيها السياق.

موجودة، يلزم عنها أن تقوّم شيئاً ذلك الشيء مقارن لذاتها، وكأنّ ما يقوّم شيئاً بالفعل ويفيده الوجود منه ما يفيده، وهو مباين ومنه ما يفيده وهو ملاق؛ وإن لم يكن جزءاً منه مثل الجوهر للعرض والمزاجات التي تلزمها. فبيّن بهذا أن كل صورة توجد في مادة مجسّمة فبعلة مّا توجد. أما الحادثة فذلك ظاهر فيها، وأما الملازمة للمادة فلأن الهيولي الجسمانية إنما خصصت بها لعلة، وسنبين هذا بأظهر في مواضع أخرى وجملة هذه مبادىء للطبيعيات.

في ترتيب الموجودات

فأولى الأشياء بالوجود هي الجواهر ثم الأعراض. والجواهر التي ليست بأجسام أولى الجواهر بالوجود، إلا الهيولي، لأن هذه الجواهر ثلاثة: هيولي، وصورة، ومفارق لا جسم ولا جزء جسم. ولا بد من وجوده، لأن الجسم وأجزاءه معلولة، وينتهي إلى جوهر علّة غير مقارنة، بل مفارقة البتة. فأول الموجودات في استحقاق الوجود الجوهر المفارق الغير المجسّم، ثم الصورة، ثم الجسم، ثم الهيولى. وهي وإن كانت سبباً للجسم، فإنها ليست بسبب يعطي الوجود، بل هي محلّ لنيل الوجود، وللجسم وجودها، وزيادة وجود الصورة فيه التي هي أكمل منها، ثم العرض. وفي كل طبقة من هذه الطبقات جملة موجودات، تتفاوت في الوجود. وأما أنواع المقولات، فقد شرحنا حالها في المنطقيات، بنوع لا يحتمل هذا الموضع زيادة عليه. والكم منها ينقسم إلى المتصل، (وقد أثبتناه في الطبيعيات، حيث بيّنا أن الجسم متصل، وليس مركباً من أجزاء متماسة. وإذا صحّ وجود الجسم وصحّ تناهيه، صحّ وجود السطح، وقطع السطح خطّ، وقطع الخط نقطة)، وإلى المنفصل، وهو ظاهر الوجود خفيّ الحدّ. ومن حيّز الكم المتصلّ، تبتدىء الهندسة ويتشعّب دونها التنجيم والمساحة والأثقال والحيل. ومن حيّز المنفصل، يبتدىء الحساب ثم يتشعّب دونه الموسيقى وعلم الزيجات. ولا نظر لهذه العلوم الرياضية في ذوات شيء من الجواهر، ولا في هذه الكميّات، من حيث هي في الجواهر.

وأما العلم الطبيعي، فيبتدىء من حيّز الجسم والصورة الغير المفارقة من

الموجودات. ويبحث عن أحوالها، وهي من باب الكيف والكم والأين والوضع والفعل والانفعال. وعلم الأخلاق يبتدىء من نوع من أنواع الحال والملكة، التي هي من مقولة الكيف. وما كان من الأعراض قاراً، فهو قبل ما كان منها غير قارّ، وما كان من غير القارّ وجوده بتوسّط قار، فهو قبل الذي يوجد منه بتوسّط الغير القارّ، والذي يوجد منه بتوسط الغير القار، فهو الزمان ومتى، فلذلك هو في أقصى مراتب الوجود وأخسّ أنحائه، وليس هو سبباً لشيء البتة. ولا شك أن الاضافات والأوضاع والفعل والانفعال والوحدة[1] والنسبة إلى الزمان والكون في المكان هي أعراض، إذ من شأنها أن تكون في موضوع، ويفارقها الموضوع مع امتناع وجودها دونه. وإنما يقع الشك في مقولتي الكم والكيف. وقد بيّنا أن المقادير التي من مقولة الكم أعراض، والزمان قد تبينّ أنه هيئة عارضة، والمكان هو سطح لا محالة، وأما العدد، فإنه تابع في الحكم للواحد، فإن كان الواحد في نفسه جوهراً، فالعدد المؤلف منه لا محالة مجموع جواهر، فهو جوهر. وإن كان الواحد عرضاً فالتثنية وما أشبهها أعراض. والعدد يقال للصورة القارّة التي في النفس، وحكمها حكم سائر المقولات، ولسنا نقصد قصدها في كونها عرضاً أو غير عرض. ويقال للعدد الذي في الأشياء المجتمعة، التي كل واحد منها واحد ولجملتها في الوجود لا محالة عدد.

في أن الوحدة من لوازم الماهيات لا من مقوماتها

لكن طبيعة الواحد من الأعراض اللازمة للأشياء، وليس الواحد مقوّماً لماهية شيء من الأشياء، بل تكون الماهية شيئاً إما إنساناً وإما فرساً أو عقلاً أو نفساً، ثم يكون ذلك موصوفاً بأنه واحد وموجود. ولذلك ليس فهمك ماهية شيء من الأشياء وفهمك الواحد يوجب أن يصحّ لك أنه واحد. فالواحدية ليست ذات شيء منها، ولا مقوّمة لذاته، بل صفة لازمة لذاته، كما فهمت الفرق بين اللازم والذاتي في المنطق. فتكون الواحدية من اللوازم،

(1) في الأصل: والجدّة.

وليست جوهراً لشيء من الجواهر. ولذلك المادة يعرض لها الوحدة والتكثر، فتكون الوحدة عارضة لها وكذلك الكثرة، ولو كانت الوحدة طبيعة الجوهر، لكان لا يوصف بها إلا الجوهر. وليس يجب، إن كانت طبيعتها طبيعة العرض، أن لا توصف بها الجواهر، لأن الجواهر توصف بالأعراض. وأمّا الأعراض فلا تحمل عليها الجواهر، حتى يشتق لها منها الاسم. فقد بان بهذه الوجوه الثلاثة، التي أحدها كون الوحدة غير ذاتية للجواهر بل لازمة لها، والثاني كون الوحدة معاقب: للكثرة في المادة، والثالث كون الوحدة مقولة على الأعراض، أن طبيعة الوحدة طبيعة عرضية، وكذلك طبيعة العدد الذي يتبع الوحدة ويتركّب منها.

في أن الكيفيات المحسوسة أعراض لا جواهر

ويشكل أيضاً الحال من مقولة الكيف فيما كان من باب المحسوسات، فيظن البياض والسواد والحرارة والبرودة وما أشبهها جواهر وأنها تخالط الأجسام، بكمون وغير كمون، أو تتركّب منها الأجسام. فلنتكلم في فسخ هذا الرأي، فنقول: إن هذه الكيفيات إن كانت جواهر، إما أن تكون جواهر جسمانية أو غير جسمانية. فإن كانت غير جسمانية، فإما أن تكون بحيث يجتمع من تركيبها الأجسام أو لا يجتمع. فإن كانت لا تجتمع وهي سارية في الأجسام، فإما أن تكون بحيث يصحّ أن تفارق الجسم الذي هي فيه، أو لا يصحّ. فإن كان يصح أن تفارق الجسم، فإما أن تنتقل من جسم إلى جسم آخر وتسرى فيه، ويكون هكذا دائماً، أو يصح أن لا تبقى في جسم أصلاً. فأما إن كانت جواهر جسمانية، فيكون طول وعرض وعمق ليس بمعنى أنه لون، فقد يزول اللون، ويبقى ذلك الطول والعرض والعمق بعينه. فإما أن يكون قد كان للون طول وعرض وعمق غير هذا، أو يكون لم يكن إلا هذا، فإن كان للون مقدار غير هذا، فقد دخل بعد في بعد. وقد بيّنا فساد هذا. وإن كان اللون ليس له مقدار غير هذا، فليس لذات اللون مقدار، بل يتقدّر بما يحله، وهذا مما لا نخالفه. وأما إن فرضت غير جسمانية ويجتمع من تركيبها جسم، فيكون ما لا قدر له يجتمع منه ماله قدر، وقد بان بطلان

هذا. وإن كانت غير جسمانية وتسرى في الأجسام ولا يصحّ لها قوام دونها، فهي أعراض لا جواهر. وإن كان يصح لها أن تخالط الجواهر الجسمانية وتسري فيها، ثم تنتقل من بعضها إلى بعض ولا تقوم إلا في واحد منها، فيجب إذا فسد البياض في جسم أن يوجد في الأجسام المماسة له، وكذلك سائر الكيفيات. وليس الأمر كذلك بل يفسد ولا يبقى منه أثر البتة، فليس إذاً قوامه أنه في الانتقال. وإن كان إذا فارق الجسم قام بنفسه، فإما أن يقوم، وهو تلك الكيفية بعينها، فيكون حينئذ بياض في الوجود وليس بمحسوس، وكلامنا في البياض بما هو محسوس، فإن اسم البياض يقع على اللون الذي من شأنه أن يفعل في البصر تفرقاً، فما ليس كذلك ليس ببياض. وإما أن يقوم بنفسه، وليس هو تلك الكيفية. فيكون ههنا مشترك، من شأنه أن يقارن الأجسام، فيصير بياضاً، ويفارقها فيصير لا بياضاً، فيكون أولاً البياض بما هو بياض قد فسد، لكنه يكون له موضوع تارة يصير بصفة اللون الذي هو البياض وتارة يصير بصفة أخرى، فتكون البياضية عارضة لذلك الموضوع. ويكون الموضوع للبياضية هو المفارق، لكنّا قد بيّنا أن المفارق المعقول ليس من شأنه أن يقارن الكم، ولا أن يحصل في الوضع والتحيّز فقد بان واتضح أن هذه الكيفيات ليست جواهر، فهي إذاً أعراض.

في أقسام العلل وأحوالها

والمبدأ يقال لكل ما يكون قد استتم له وجود في نفسه، إما عن ذاته وإما عن غيره، ثم يحصل عنه وجود شيء آخر، ويتقوم به. ثم لا يخلو إما أن يكون كالجزء لما هو معلول، أو لا يكون كالجزء. فإن كان كالجزء، فإما أن يكون جزءاً ليس يجب عن حصوله بالفعل أن يكون ما هو معلول له موجوداً بالفعل، وهذا هو العنصر، فانك تتوهم العنصر موجوداً، ولا يلزم من وجوده بالفعل وحده أن يحصل الشيء بالفعل، بل ربما كان بالقوة، وإما أن يجب عن وجوده بالفعل وجود المعلول له بالفعل، وهذا هو الصورة. مثال الأول الخشب للسرير، ومثال الثاني الشكل والتأليف للسرير. وإن لم يكن كالجزء، فإما أن يكون مبايناً أو ملاقياً لذات المعلول. فإن كان ملاقياً، فإما

أن ينعت لمعلول به وهذا هو كالصورة للهيولى، وإما أن ينعت بالمعلول، وهذا هو كالموضوع للعرض. وإن كان مبايناً، فإما أن يكون الـذي منه الوجود، وليس الوجود لأجله، وهو الفاعل، وإما أن لا يكون منه الوجود، بل لأجله الوجود، وهو الغاية.

فتكون العلل هيولى للمركب، وصورة للمركب، وموضوعاً للعرض وصورة للهيولي وفاعلاً وغاية. وتشترك الهيولى للمركب والموضوع للعرض، بأنهما الشيء الذي فيه قوة وجود الشيء. وتشترك الصورة للمركب والصورة للهيولى، بأنه ما به يكون المعلول موجوداً بالفعل، وهو غير مباين. والغاية تتأخر في حصول الوجود عن المعلول، وتتقدم سائر العلل في الشيئية. ومن البيّن أن الشيئية غير الوجود في الأعيان، فإن المعنى له وجود في الأعيان ووجود في النفس، وأمر مشترك، فذلك المشترك هو الشيئية. والغاية بما هي شيء، فإنها تتقدم سائر العلل وهي علة العلل، في أنها علل، وبما هي موجودة في الأعيان قد تتأخر. وإذا لم تكن العلة الفاعلة هي بعينها العلة الغائية، كان الفاعل متأخراً في الشيئية عن الغاية، وذلك لأن سائر العلل إنما تصير عللاً بالفعل لأجل الغاية، وليست هي لأجل شيء آخر. وهي توجد أولاً نوعاً من الوجود، فتصير العلل عللاً بالفعل. ويشبه أن يكون الحاصل عند التمييز هو أن الفاعل الأول والمحرك الأول في كل شيء هو الغاية، فإن الطبيب يفعل لأجل البُرء، وصـورة البرء هي الصنـاعة الـطبية، التي في النفس، وهي المحركة لارادته إلى العمل. وإذا كان الفاعل أعلى من الارادة كان نفس ما هو فاعل هو محرك من غير توسط من الارادة التي تحدث عن تحريك الغاية. وأما سائر العلل فإن الفاعل والقابل قد يتقدمـان المعلول بالزمان، وأمّا الصورة فلا تتقدم بالزمان البتة. والقابل دائماً أخس من المركّب، والفاعل أشرف، لأن القابل مستفيد لا مفيد، والفاعل مفيد لا مستفيد. والعلة تكون علة الشيء بالذات مثل الـطبيب للعلاج. وقـد تكون علة بالعرض، إما لأنه لمعنى غير الذي وضع صار علة، كما يقال إن الكاتب يعالج، وذلك لأنه يعالج لا من حيث هو كاتب، بل لمعنى آخر غيره، وهو أنه طبيب. وإما لأنه بالذات يفعل فعلاً، لكنه قد يتبع فعله فعلٌ آخر، مثل

السقمونيا، فإنها تبرّد بالعرض، لأنها بالذات تستفرغ الصفراء وتلزمه نقصان الحرارة المؤذية، ومثل مزيل الدعامة عن الحائط، فإنه علة لسقوط الحائط بالعرض. لأنه لما أزال المانع، لزم فعله الفعل الطبيعي، وهو انحدار الثقيل بالطبع. والعلة قد تكون بالقوة كالنجار قبل أن ينجرّ، وقد تكون بالفعل، كالنجّار حين ما ينّجر. وقد تكون العلة قريبة، مثل العفونة للحمى، وقد تكون بعيدة مثل الاحتقان مع الامتلاء لها. وقد تكون جزئية، مثل قولنا إن هذا البنّاء علّة لهذا البناء، وقد تكون كلية كقولنا: البنّاء علة البناء. وقد تكون العلّة خاصة، كقولنا إن البنّاء علة للبيت، وقد تكون عامة، كقولنا إن الصانع علة البيت. واعلم أن العلل القريبة التي لا واسطة بينها وبين الأجسام الطبيعية هي الهيوليوالصورة، وأما الفاعل فإنه إما علة للصورة وحدها، أو للصورة والمادة، ثم يصير بتوسط ما هو علة لـه منهما علة للمركب. وأما الغاية فإنها علة لكون الفاعل علة الكون، الذي هو علة لوجود الصورة، التي هي علة لوجود المركب.

في إن علة الحاجة إلى الواجب هي الامكان لا الحدوث على ما يتوهمه ضعفاء المتكلمين

واعلم أن الفاعل الذي يفيد الشيء وجـوداً بعد عدمه يكون لمفعوله أمران: عدم قد سبق ووجود في الحال. وليس للفاعل في عدمه السابق تأثير، بل تأثيره في الوجود الذي للمفعول منه، فالمفعول إنما هو مفعول لأجل أن وجوده من غيره، لكن عرض أن كان له عدم من ذاته، وليس ذلك من تأثير الفاعل. فإذا توهمنا أن التأثير الذي كان من الفاعل، وهو أن وجود الآخر منه لم يعرض بعد عدمه، بل ربما كان دائماً، كان الفاعل أفعل لأنه أدوم فعلاً. فإن لجّ لاجّ وقال إن الفعل لا يصح إلا بعد عدم المفعول، فقد سمع أن العدم للمفعول ليس من الفاعل، بل الوجود. والوجود الذي منه في آن مّا، فلنفرض ذلك متصلاً. فإن أزاغه عن هذا الحق قوله إن الموجود لا يوجده موجد، فلتعلم أن المغالطة وقعت في لفظه يوجده، فإن عنى أن

الموجود لا يستأنف له وجود بعد ما لم يكن، فهذا صحيح. وإن عنى أن الموجود لا يكون البتة بحيث ذاته أو ماهيته لا يقتضي الوجود له بما هوهو، بل شيء آخر هو الذي له منه الوجود، فأنا نبيّن ما فيه من الخطأ، ونقول إن المفعول الذي نقول إن موجداً يوجده، لا يخلو إما أن يوصف بأنه موجد له ومفيد لوجوده في حال العدم أو في حال الوجود أو في الحالين جميعاً. ومعلوم أنه ليس موجداً له في حال العدم، فبطل أن يكون موجداً له في الحالتين جميعاً، فبقي أن يكون موجداً له إذ هو موجود. فيكون الموجد إنما هو موجد للموجود، والموجود هو الذي وصف بأنه موجد. نعم عسى أن لا يوصف بأنه يوجد، لأن لفظة يوجد توهم وجوداً مستقبلاً ليس في الحال، فإن أزيل هذا الايهام صح أن يقال إن الموجود يوجد، أي يوصف بأنه موجد. وكما أنه في حال ما هو موجود يوصف بأنه يوجد، ولفظة يوصف لا يعني به أنه في الاستقبال يوصف، كذلك الحال في لفظة يوجد.

في معاني القوة

ويقال قوّة لمبدأ التغيّر في آخر من حيث أنه آخر. ومبدأ التغير، إما في المنفعل، وهو القوة الانفعالية، وإما في الفاعل، وهو القوة الفعلية. ويقال قوة لما به يجوز من الشيء فعل أو انفعال، ولما به يصير الشيء مقوّماً لآخر، ولما به يصير الشيء غير متغير وثابتاً، فإن التغير مجلوب للضعف. وقوة المنفعل قد تكون محدودة نحو شيء واحد، كقوة الماء على قبول الشكل، فإن فيه قوة قبول الشكل وليس فيه قوة حفظه، وفي الشمع قوة عليهما جميعاً، وفي الهيولى الأولى قوة الجميع ولكن بتوسط شيء دون شيء. وقد يكون في الشيء قوة انفعالية بحسب الضدين، كما أن في الشمع قوة أن يتسخّن أو يتبرد. وقوة الفاعل قد تكون محدودة نحو شيء واحد، كقوة النار على الاحراق، فقط وقد تكون على أشياء كثيرة كقوة المختارين. وقد يكون في الشيء قوة على كل شيء، ولكن بتوسط شيء دون شيء. وقد تكون القوة الفعلية على الضدّين جميعاً، كقوة المختارين منا والقوة الفعلية المحدودة، إذا لاقت القوة المنفعلة حصل منها الفعل ضرورة، وليس كذلك في غيرها مما يستوى فيه الأضداد.

وقد تغلّط لفظة القوة فيتوهم أن القوة على الفعل هي القوة المقابلة لما بالفعل. والفرق بينهما أن هذه القوةالأولى تبقى موجودة عندما تفعل، والثانية إنما تكون موجودة مع عدم الذي هو بالفعل. وأيضاً فإن القوة الأولى لا يوصف بها إلا المبدأ المحرك، والقوة الثانية يوصف بها في أكثر الأمر المنفعل. وأيضاً فإن الفعل الذي بازاء القوة الأولى هو نسبة استحالة أو كون أو حركة مّا إلى مبدأ لا ينفعل بها. والفعل الذي بازاء القوة الثانية يوصف بأكمل نحو من الوجود الحاصل، وإن كان انفعالاً أو حالاً لا فعلاً ولا انفعالاً. وكل جسم فإنه إذا صدر عنه فعل ليس بالعرض ولا بالقسر، فإنه يفعل بقوة مّا فيه. أما الذي بالارادة والاختيار فذلك ظاهر فيه، وأما الذي ليس بالارادة والاختيار، فلأن ذلك الفعل إما أن يصدر عن ذاته أو يصدر عن شيء مباين له جسماني، أو عن شيء مباين له غير جسماني. فإن صدر عن ذاته، وذاته تشارك الأجسام الأخرى في الجسمية وتخالفها في صدور ذلك الفعل عنها، فإذاً في ذاته معنى زائد على الجسمية، هو مبدأ صدور هذا الفعل عنها، وهذا هو الذي يسمى قوة. وإن كان ذلك عن جسم آخر فيكون هذا الفعل عن هذا الجسم بقسر أو عرض، وقد فرض لا بقسر ولا عرض. وإن كان عن شيء مفارق، فلا يخلو إما أن يكون اختصاص هذا الجسم بقبول هذا التأثير عن ذلك المفارق هو لما هو جسم، أو لقوة فيه أو لقوة في ذلك المفارق. فإن كان لما هو جسم فكل جسم يشاركه فيه، لكن ليس يشاركه فيه. وإن كان لقوة فيه فتلك القوة مبدأ صدور ذلك الفعل عنه، وإن كانت لفيض من المفارق. وإن كان لقوة في ذلك المفارق، فإما أن تكون نفس تلك القوة توجب ذلك أو اختصاص إرادة. فإن كان نفس القوة توجب ذلك، فلا يخلو إما أن يكون ايجاب ذلك من هذا الجسم بعينه، لأجل الأمور المذكورة، وقد رجع الكلام من الرأس، وإما أن يكون على سبيل الإرادة. فلا يخلو إما أن تكون الارادة ميّزت هذا الجسم بخاصية يختص بها من سائر الأجسام، أو جزافاً، فإن كان جزافاً كيف اتفق لم يتم على النظام الأبدي والأكثري. فإن الأمور الاتفاقية هي التي ليست دائمة ولا أكثرية، لكن الأمور الطبيعية دائمة أو أكثرية، وليست باتفاقية. فبقي أن تكون لخاصية يختص بها من

سائر الأجسام، وتكون تلك الخاصيّة من ذاتيّتها صدور ذلك الفعل. ثم لا يخلو إما أن يراد ذلك، لأن تلك الخاصيّة توجب ذلك الفعل، أو يكون منها في الأكثر، أو لا توجب، ولا يكون منها في الأكثر. فإن كانت توجب، فهي مبدأ ذلك، وإن لم توجب وكان في الأكثر، والذي في الأكثر هو بعينه الذي يوجب، لكن له عائق، لأن اختصاصه بأن يكون الأمر منه في الأكثر، يميل من طبيعته إلى جهته. فإن لم يكن فيكون لعائق، فيكون أيضاً الأكثري في نفسه موجباً إن لم يكن عائق، والموجب هو الذي يسلم له الأمر بلا عائق، وإن كان لا يوجب ولا يكون منه في الأكثر، فكونه عنه وعن غيره واحد، فاختصاصه به جزاف، وقيل ليس بجزاف. وكذلك إن قيل إن كونه فيه أولى، فمعناه صدوره منه أوفق، فهو إذاً موجب له أو ميسّر لوجوبه. والميسّر علة إما بالذات وإمّا بالعرض. وإن لم يكن علة أخرى بالذات غيره، فليس هو بالعرض، لأن الذي بالعرض هو على أحد النحوين المذكورين. فبقي أن تلك الخاصّية بنفسها موجبة، والخاصية الموجبة تسمى قوة.

في الاستطراد لاثبات الدائرة والرد على المتكلمين

وهذه القوة عنها تصدر الأفاعيل الجسمانية كلها، من التحيّزات إلى أماكنها الطبيعية، والتشكلات الطبيعية. فقد قيل إنها لا تجوز أن تكون ذات زاوية فلا تكون إلا كرة، لأن سائر ما لا زاوية له من الأشكال البيضية والمفرطحة، يكون فيها اختلاف امتداد عن المركز وتفاوت في الطول والعرض. والطبيعة البسيطة لا توجب اختلافاً. فإذا صح وجود الكرة صحّ وجود الدائرة التي هي نهاية قطع يحدث أو يتوهم فيها. فالدائرة وهي مبدأ للمهندسين موجودة، والخط المستقيم وهو البعد الواصل بين كل نقطتين ظاهر الوجود. وأصحاب الجزء أيضاً يلزمهم وجود الدائرة، فإنه إذا فرض الشكل المرئي مستديراً مضرّساً، فكان موضع منه اخفض من موضع، حتى إذا أطبق طرفا خط مستقيم على نقطة تفرض وسطاً وعلى نقطة في المحيط استوت عليه في موضع، كان أطول. ثم إذا أطبق على الجزء المركزي وعلى الجزء الذي ينخفض من المحيط كان أقصر، فأمكن أن يتمّم قصره بجزء أو أجزاء. فإن

كان زيادة الجزء عليه لا تسويّه، بل تزيد عليه، فهو ينقص عنه بأقل من جزء وإن كان لا يصله، بل يبقى فرجة، فليدر في الفرجة هذاالتدبير بعينه، فإن ذهب الانفراج إلى غير النهاية، ففي الفرج انقسام بلا نهاية، وهذا خلف على مذهبهم.

وأما على رأى مثبتي الاتصال، فوجود الدائرة والخطّ المنحني يثبت بما أقول. إذا فرض جسم ثقيل ورأسه أعظم قدراً من أصله، وركّز على بسيط مسطّح وهو قائم عليه قياماً مستوياً، فمعلوم أنه يمكن أن يثبت، إذا لم يكن ميله إلى جهة أكثر من ميله إلى جهة أخرى. فإن أزيل عن الاستقامة إزالة متواصلة، ولنفرض نقطة مماسّة لذلك المركز، فمن المعلوم أنه يتحرك إلى أسفل، ويلقي السطح المسطّح. فحينئذ لا يخلو إما أن تثبت النقطة في موضعها، فيكون كل نقطة تفرضها في رأس ذلك الجسم قد فعلت دائرة، وإما أن يكون مع حركة هذا الطرف إلى أسفل يتحرك الطرف الآخر إلى فوق، فيكون قد فعل كل واحد من الطرفين دائرة، مركزها النقطة المتحددة بين الجزء الصاعد والجزء الهابط. وإما أن تتحرك النقطة المتحيّزة على السطح، فيفعل الطرف الآخر قطعاً وخطاً منحنياً، ولكن الميل إلى المركز هو على المحاذاة، فمحال أن تتحرك النقطة على السطح، لأن تلك الحركة إما أن تكون بالقسر أو بالطبع. وليست بالطبع ولا بالقسر لأن ذلك القسر لا يتصور إلا عن الأجزاء التي هي أثقل، وتلك ليست تدفعها إلى تلك الجهة، بل إن دفعتها على حفظ الاتصال دفعتها إلى خلاف حركتها، فقلبتها ليمكن أن تترك العالية منها، إذ هي أثقل، فيطلب حركة أسرع. والمتوسّط أبطأ، وهناك اتصال يمنع مثلاً أن ينعطف، فيضطر العالي إلى أن يشيل السافل حتى ينحدر. فيكون حينئذ الجسم منقسماً إلى جزئين، جزء يميل إلى فوق قسراً، وجزء يميل إلى أسفل طبعاً، وبينهما حدّ هو مركز للحركتين، وقد خرج منه خطّ مستقيم مّا، فيفعل الدائرة. فبيّن أنه إن لزم عن انحدار الجسم زوال، فهو إلى فوق، وإن لم يلزم عنه، فوجود الدائرة أصحّ. فإذا ثبتت الدائرة ثبت المنحني، لأنه إذا ثبتت الدائرة ثبتت المثلثات والقائم الزاوية أيضاً، وثبت جواز دوران أحد ضلعي القائمة على الزاوية، فارتسم مخروط، فصحّ قطع

فصح منحنى. وقد يمكنك أن تثبت الدائرة أيضاً من بيان صحّة وضع أي خط فرضت على أي خط فرضت، وأنه إذا كان خطان على زاوية مّا وعلى أحدهما خط فإنه جائز أن يصير من حال إلى حال مّا، حتى ينطبق على الخط الأخر، ويعود ذلك الخط إلى الأول. ولا يمكن هذا البتة إلا أن تكون حركة مّا مستديرة، وأنت تعرف هذا بالاعتبار.

في القديم والحادث

يقال قديم للشيء إما بحسب الذات وإما بحسب الزمان. فالقديم بحسب الذات هو الذي ليس لذاته مبدأ هي به موجودة. والقديم بحسب الزمان هو الذي لا أوّل لزمانه. والمحدث أيضاً على وجهين. أحدهما هو الذي لذاته مبدأ هي به موجودة، والآخر هو الذي لزمانه ابتداء، وقد كان وقت لم يكن، وكانت قبلية هو فيها معدوم، وقد بطلت تلك القبلية. ومعنى ذلك كله أنه يوجد زمان هو فيه معدوم، وذلك لأن كل ما لزمان وجوده بداية زمانية، دون البداية الابداعية، فقد سبقه زمان وسبقته مادة قبل وجوده، لأنه قد كان لا محالة معدوماً. فإما أن يكون عدمه قبل وجوده أو مع وجوده، والقسم الثاني محال. فبقي أن يكون معدوماً قبل وجوده، فلا يخلو إما أن يكون لوجوده قبل أو لا يكون. فإن لم يكن لوجوده قبل فلم يكن معدوماً قبل وجوده، وإن كان لوجوده قبل، فإمّا أن يكون ذلك القبل شيئاً معدوماً أو شيئاً موجوداً. فإن كان شيئاً معدوماً، فلم يكن له قبل وجود كان فيه معدوماً. وأيضاً فإن القبل المعدوم موجود مع وجوده، فبقي أن القبل الذي كان له شيء موجود، وذلك الشيء الموجود ليس الآن موجوداً، فهو شيء قد مضى وكان موجوداً. وذلك إما ماهية لذاته، وهوالزمان، وإما ماهيّة لغيره، وهو زمانه، فيثبت الزمان على كل حال.

في أن كل حادث زماني فهو مسبوق بالمادة لا محالة

ونقول إنه لا يمكن أن يحدث ما لم يتقدّمه وجود القابل، وهو المادة.

ولنبرهن على هذا فنقول: إن كل كائن فيحتاج أن يكون قبل كونه ممكن الوجود في نفسه، فإنه إن كان ممتنع الوجود في نفسه لم يكن البتة. وليس امكان وجوده هو أن الفاعل قادر عليه، بل الفاعل لا يقدر عليه، إذا لم يكن هو في نفسه ممكناً. ألا ترى أنا نقول إن المحال لا قدرة عليه، ولكن القدرة هي على ما يمكن أن يكون. فلو كان امكان كون الشيء هو نفس القدرة عليه، كان هذا القول كأنا نقول إن القدرة إنما تكون على ما عليه القدرة. والمحال ليس عليه قدرة، لأنه ليس للفاعل[1] عليه قدرة. وما كنا نعرف أن هذا الشيء مقدور عليه أو غير مقدور عليه بنظرنا في نفس الشيء، بل بنظرنا في حال قدرة القادر عليه، هل له عليه قدرة أم لا. فإن أشكل علينا أنه مقدور عليه أو غير مقدور عليه، لم يمكنا أن نعرف ذلك البتة، لأنا إن عرّفنا ذلك من جهة أن الشيء محال أو ممكن، وكان معنى المحال هو أنه غير مقدور عليه، ومعنى الممكن أنه مقدور عليه، كنا عرّفنا المجهول بالمجهول. فبيّن واضح أن معنى كون الشيء ممكناً في نفسه هو غير معنى كونه مقدوراً عليه، وإن كانا بالذات واحد، وكونه مقدوراً عليه لازم لكونه ممكناً في نفسه، وكونه ممكناً في نفسه هو باعتبار ذاته، وكونه مقدوراً عليه باعتبار إضافته إلى موجده. فإذا تقرر هذا، فاننا نقول إن كلّ حادث فإنه قبل حدوثه إما أن يكون في نفسه ممكناً أن يوجد أو محالاً أن يوجد. والمحال أن يوجد لا يوجد، والممكن أن يوجد قد سبقه إمكان وجوده. فلا يخلو امكان وجوده من أن يكون معنى معدوماً أو معنى موجوداً. ومحال أن يكون معنى معدوماً، وإلا فلم يسبقه امكان وجوده، فهو إذاً معنى موجود، وكل معنى موجود فإما قائم لا في موضوع أو قائم في موضوع. وكل ما هو قائم في موضوع، فله وجود خاصّ لا يجب أن يكون به مضافاً. وامكان الوجود إنما هو ما هو بالإضافة إلى ما هو امكان وجود له. فليس إمكان الوجود جوهراً لا في موضوع، فهو إذاً معنى في موضوع، وعارض لموضوع. ونحن نسمي امكان الوجود قوة الوجود، ونسمي

---

(١) زيادة يقتضيها السياق.

حامل قوة الوجود الذي فيه قوة وجود الشيء موضوعاً وهيولي ومادة وغير ذلك. فإذاً كل حادث فقد تقدمته المادة.

في تحقيق معنى الكلي

المعنى الكليّ بما هو طبيعة ومعنى، كالإنسان بما هو انسان شيء، وبما هو عام أو خاصّ أو واحد أو كثير، وذلك له بالقوة أو بالفعل شيء آخر. فإنه بما هو انسان فقط بلا شرط آخر البتة شيء، ثمّ العموم شرط زائد على أنه انسان، والخصوص كذلك، وأنه واحد كذلك، وأنه كثير كذلك. وليس ذلك إذا فرضت هذه الأحوال بالفعل فقط، بل وإذا فرضت هذه الأحوال أيضاً بالقوة، واعتبرت الإنسانية بالقوة، كان هناك انسانية، واعتبار غير الإنسانية مضاف، فتكون الإنسانية واضافة ما. فالإنسانية بما هي انسانية لا عامة ولا خاصة، لا بالقوة أحدهما ولا بالفعل، بل يلزمها ذلك. وليس إذا كانت الإنسانية لا توجد إلا واحدة أو كثيرة تكون الإنسانية بما هي انسانية إما واحدة وإما كثيرة، ففرق بين قولنا إن هذا لا يوجد إلا وله أحد الحالين، وبين قولنا إن أحد الحالين له، بما هو انسانية. وليس يلزم من قولنا إن الإنسانية ليست بما هي انسانية واحدة أن الإنسانية بما هي انسانية كثيرة، كما لو فرضنا بدل الإنسانية الوجود الذي هو من جهة أعمّ من الواحد والكثير، ولا أيضاً نقيض قولنا إن الإنسانية بما هي انسانية واحدة أن الإنسانية بما هي انسانية كثيرة، بل أن الإنسانية ليست بما هي انسانية واحدة، ولا كثيرة. وإذا كان ذلك كذلك، جاز أن توجد لا بما هي انسانية، بل بما هي موجودة واحدة أو كثيرة. وإذا عرفت هذا، فقد يقال كلّي للإنسانية بلا شرط ويقال كلي للإنسانية بشرط أنها مقولة، بوجه مّا من الوجوه المعلومة، على كثيرين. والكلي بالاعتبار الأول موجود بالفعل في الأشياء، وهو المحمول على كل واحد، لا على أنه واحد بالذات، ولا على أنه كثير، فإن ذلك ليس له بما هو انسانية. وأما الاعتبار الثاني فله وجهان: أحدهما اعتبار القوة في الوجود، والثاني اعتبار القوة إذا صار مضافاً إلى الصورة المعقولة عنها. أما اعتبار القوة في الوجود حتى يكون انسانية في الوجود، وهي بالقوة بعينها محمولة على كل

واحد، فتنتقل من واحد إلى واحد، فتكون لم تفسد ذات الأول، بل الخاصة، وتكون هي بعينها بالفعل شيئاً واحداً في الوجود محمولاً على كل واحد وقتاً مّا، فهذا غير موجود. فبيّن ظاهر أن الإنسان الذي اكتنفته الأعراض المخصّصة بشخص، لم تكتنفه أعراض شخص آخر، حتى يكون ذلك بعينه في شخص زيد وشخص عمرو، ويكون بعينه مكتنفاً بأعراض متضادة. وأما اعتبار القوة بالوجه الأخير فموجود، فإن الإنسانية التي في زيد إذا قيست إلى الصورة المعقولة عنها، لم تكن ما يعقل منها أولى بالحمل على زيد منه بالحمل على عمرو، ولا تأثيرها في النفس صورة عقلية مأخوذة عنه أولى من الذي في عمرو، بل من الجائز أن يكون لو سبق الذي في عمرو إلى العقل لأخذ منه هذه الصورة بعينها، فأيّهما سبق فأثر هذا الأثر لم يؤثّر الآخر بعده شيئاً. فإذاً هذه الصورة المعقولة جائز من حالها أن ترتسم في النفس عن أي ذلك سبق إليها. فليس قياسها إلى واحد من تلك أولى من قياسها إلى الآخر، بل هي مطابقة للجميع، فلا كلي عامي في الوجود، بل وجود الكلي عاماً بالفعل إنما هو في العقل، وهي الصورة التي في العقل التي نسبتها بالفعل أو بالقوة إلى كل واحد واحدة. والكلي الذي يوجد في القضايا والمقدّمات هو القسم الأول، وقد أشير إليه في كتب المنطق.

في التام والناقص

التام هو الذي يوجد له جميع ما من شأنه أن يوجد له، والذي ليس شيء مما يمكن أن يوجد له ليس له، وذلك إما في كمال الوجود، إما في القوة الفعلية وإما في القوة الانفعالية، وإما في الكميّة، والناقص مقابله.

في المتقدم والمتأخر

والقبل يقال قبل بالطبع، وهو إذا كان لا يمكن أن يوجد الآخر، إلاّ وهو موجود، ويوجد وليس الأخر موجوداً، كالاثنين والواحد. ويقال في الزمان، وذلك ظاهر، ويقال في المرتبة، وهو في الاضافة إلى مبدأ محدود. وهو

إما المبدأ الذي يضاف إليه سائر الأشياء بالقياس إلى تلك الأشياء، وإما واحد من تلك الأشياء هو منها أقرب إليه. وهذا قد يكون بالذات، كما في الأجناس والأنواع المتتالية، وقد يكون بالاتفاق، كالذي يقع متقدّماً في الصف الأول، فيكون أقرب إلى القبلية، وقد يكون بالأحرى كتقديم كتاب «ايساغوجي» و«قاطيغورياس» على المنطق. ويقال قبل في الكمال كقولنا: إن أبا بكر قبل عمر في الشرف. ويقال قبل بالعلّية، فإن للعلة استحقاق الوجود قبل المعلول، فإنهما بما هما ذاتان ليس يلزم فيهما خاصّية التقدم والتأخر، ولا خاصية المع، وبما هما متضايفان علّة ومعلول فهما معاً، وأيهما كان بالقوة، فكلاهما كذلك. وإن كان أحدهما بالفعل فكلاهما كذلك، ولكن بما أن أحدهما له الوجود أولاً غير مستفاد من الآخر والآخر فإن الوجود له مستفاد من الأول، فهو متقدم عليه. وإذا تؤمل حال المتقدم في جميع الأنحاء، وُجد المتقدم هو الذي له ذلك الوصف، حيث ليس الآخر والآخر ليس له، إلا وذلك للمذكور أنه أول. والمتأخّر مقابل المتقدم في كل واحد.

وقد يكون ما هو أقدم بالعلية قد يزول، ويبقى المعلول بعلة أخرى تقوم مقامه، مثل السكون الواحد الذي يثبته شيئان متعاقبان، فهو متأخر عنهما في المعلولية، وقد يوجد لا مع كل واحد منهما. وكذلك الهيولى مع الصورة. واعلم أنه فرق بين أن يقال إذا رفعت هذا ارتفع هذا، وبين أن يقال إن هذا لا يوجد حين لا يوجد ذاك. فإن معنى الأول أنه إذا وجب عدم هذا، وجب أن يعدم ذلك، فعدم هذا علّة لعدم ذاك. ومعنى الآخر أنه أيّ وقت يصدق فيه أن هذا ليس، فإنه يصدق فيه أن ذاك ليس. ويصح أن يقال إنه إذا لم توجد العلة، لم يوجد المعلول وأنه إذا لم يوجد المعلول لم توجد العلة. ولا يصح أن يقال إذا رفع المعلول ارتفعت العلة، كما يصح أن يقال إذا ارتفعت العلة ارتفع المعلول، بل إذا رفعت العلة ارتفع المعلول، وإذا رفع المعلول فقد كانت العلة ارتفعت أولاً لعلة أخرى حتى يصح رفع المعلول، لا أن نفس رفع المعلول هو رافع العلة، كما أن نفس رفع العلة هو رافع المعلول.

في بيان الحدوث الذاتي

واعلم أنه كما أن الشيء قد يكون محدثاً بحسب الزمان، فكذلك قد يكون محدثاً بحسب الذات، فإن المحدث هو الكائن بعد أن لم يكن. فالبعدية كالقبلية قد تكون بالزمان، وقد تكون بالذات. فإذا كان الشيء له في ذاته أن لا يجب له وجود، بل هو باعتبار ذاته وحدها بلا علتها لا يوجد، وإنما يوجد بالعلة. والذي بالذات قبل الذي من غير الذات، فيكون لكل معلول في ذاته أولاً أنه ليس ثم عن العلة وثانياً أنه أيسٌ، فيكون كل معلول محدثاً، أي مستفيد الوجود من غيره بعد ماله في ذاته أن لا يكون موجوداً، فيكون كل معلول في ذاته محدثاً. وإن كان مثلاً في جميع الزمان موجوداً مستفيداً لذلك الوجود عن موجد، فهو محدث، لأن وجوده من بعد لا وجوده بعديّة بالذات ومن الجهة التي ذكرناها، وليس حدوثه إنما هو في آن من الزمان فقط، بل هو محدث في جميع الزمان والدهر. ولا يمكن أن يكون حادث بعد ما لم يكن بالزمان، إلا وقد تقدمته المادة التي منها حدث.

في أنواع الواحد والكثير

يقال واحد لما هو غير منقسم من الجهة التي قيل له أنه واحد. فمن غير المنقسم ما لا ينقسم في الجنس، فيكون واحداً في الجنس، ومنه ما لا ينقسم في النوع، فيكون واحداً في النوع. ومنه ما لا ينقسم بالعرض العام، فيكون واحداً بالعرض، كالغراب والقار في السواد. ومنه ما لا ينقسم بالمناسبة، فيكون واحداً في المناسبة، كما يقال إن نسبة الملك إلى المدينة والعقل إلى النفس واحد. ومنه ما لا ينقسم في الموضوع، فيكون واحداً في الموضوع، وإن كان كثيراً في الحد. ولهذا يقال إن الذابل والنامي واحد في الموضوع. ومنه ما لا ينقسم معناه في العدد، أي لا ينقسم إلى أعداد لها معانيه، أي ليست بالفعل أعداد لها معانيه، فهو واحد بالعدد. ومنه ما لا ينقسم بالحدّ، أي حدّه ليس لغيره، وليس له في كمال حقيقة ذاته نظير، فهو واحد بالكلية، ولهذا يقال إن الشمس واحدة. والواحد بالعدد إما أن يكون

فيه بوجه من الوجوه كثرة بالفعل، فيكون واحداً بالتركيب والاجتماع، وإما أن لا يكون. وإن لم تكن بالفعل، وكانت بالقوة، فهو متصل وواحد بالاتصال، وإن لم تكن ولا بالقوة، فهو واحد بالعدد على الاطلاق. والكثير يكون كثيراً على الاطلاق، وهو العدد المقابل للواحد، وهو ما وجد فيه واحد. وليس بالواحد في الحدّ من جهة ما هو فيه، أي يوجد واحد، ليس هو وحده فيه، وهذا مبدأ عنه يأخذ الحساب في البحث. وقد يكون الكثير كثيراً بالاضافة، وهو الذي يترتب بازائه القليل. وأقل العدد اثنان. والمشابهة اتحاد في الكيفية، والمساواة اتحاد في الكمية، والمجانسة اتحاد في الجنس، والمشاكلة اتحاد في النوع، والموازاة اتحاد في وضع الأجزاء، والمطابقة اتحاد في الأطراف، والهوهو اتحاد بين اثنين جعلا اثنين في الوضع، فيصير بينهما اتحاد بنوع من الاتحادات الواقعة بين اثنين مما قيل. ويقابل كل واحد منها من باب الكثير الخلاف والتقابل والتضادّ.

المقالة الثانية من الإلهيات

في بيان معاني الواجب ومعاني الممكن

إن الواجب الوجود هو الموجود الذي متى فرض غير موجود عرض منه محال، وإن الممكن الوجود هو الذي حتى فرض غير موجود أو موجوداً، لم يعرض منه محال. والواجب الوجود هو الضروري الوجود، والممكن الوجود هو الذي لا ضرورة فيه بوجه، أي لا في وجوده ولا في عدمه. فهذا هو الذي نعنيه في هذا الموضع بممكن الوجود، وإن كان قد يُعنى بممكن الوجود ما هو في القوة. ويقال الممكن على كل صحيح الوجود، وقد فُصِّل ذلك في المنطق[1]. ثم إن الواجب الوجود قد يكون واجباً بذاته، وقد لا يكون بذاته. أما الذي هو واجب الوجود بذاته، فهو الذي لذاته لا لشيء آخر، أي شيء كان، يلزم محال من فرض عدمه. وأما الواجب الوجود لا بذاته، فهو الذي لو وضع شيء مما ليس هو صار واجب الوجود، مثلاً أن الأربعة واجبة الوجود لا بذاتها، ولكن عند فرض اثنين واثنين، والاحتراق واجب الوجود لا بذاته، ولكن عند فرض التقاء القوّة الفاعلة بالطبع والقوة المنفعلة بالطبع، أعني المحرقة والمحترقة.

---

(١) راجع أعلاه، ص ٥٦ وما يلي.

في أن الواجب بذاته لا يجوز أن يكون واجباً بغيره وأن الواجب بغيره ممكن

ولا يجوز أن يكون شيء واحد واجب الوجود بذاته وبغيره معاً، فإنه إن رفع غيره أو لم يعتبر وجوده لم يخلُ، إمّا أن يبقى وجوب وجوده على حاله، فلا يكون وجوب وجوده بغيره، وإما أن لا يبقى وجوب وجوده، فلا يكون وجوب وجوده بذاته. وكل ما هو واجب الوجود بغيره، فإنه ممكن الوجود بذاته، لأن ما هو واجب الوجود بغيره فوجوب وجوده تابع لنسبة مّا وإضافة، والنسبة والاضافة اعتبارهما غير اعتبار نفس ذات الشيء، التي لها نسبة واضافة. ثم وجوب الوجود إنما يتقرّر باعتبار هذه النسبة، فاعتبار الذات وحدها لا يخلو إما أن يكون مقتضياً لوجوب الوجود، أو مقتضياً لامكان الوجود، أو مقتضياً لامتناع الوجود. ولا يجوز أن يكون مقتضياً لامتناع الوجود، لأن كل ما امتنع وجوده بذاته لم يوجد ولا بغيره، ولا أن يكون موجوداً معاً. وأما أن لا يكون موجوداً معاً، فإن ما لم يكن موجوداً معاً هو غير المتناهي في زمان واحد، ولكن واحد قبل الآخر، ولنؤخّر الكلام في هذا. وأما أن يكون موجوداً مقتضياً لوجوب الوجود، فقد قلنا إن ما وجب وجوده بذاته استحال وجوب وجوده بغيره، فبقي أن يكون باعتبار ذاته ممكن الوجود وباعتبار ايقاع النسبة إلى ذلك الغير واجب الوجود، وباعتبار قطع النسبة التي إلى ذلك الغير ممتنع الوجود، وذاته بذاته بلا شرط ممكنة الوجود.

في أن ما لم يجب لم يوجد

فقد بان أن كل واجب الوجود بغيره، فهو ممكن الوجود بذاته. وهذا ينعكس فيكون كل ممكن الوجود بذاته، فإنه إن حصل وجوده كان واجب الوجود بغيره. لأنه لا يخلو إما أن يصحّ له وجود بالفعل، وإما أن لا يصحّ له وجود بالفعل. ومحال أن لا يصح له وجود بالفعل، وإلا كان ممتنع الوجود، فبقي أن يصحّ له وجود بالفعل، فحينئذ إما أن يجب وجوده، وإما أن لا يجب وجوده. وما لم يجب وجوده، فهو بعد ممكن الوجود، لم يتميز

وجوده عن عدمه، ولا فرق بين هذه الحالة فيه والحالة الأولى، لأنه قد كان قبل الوجود ممكن الوجود، والآن هو بحاله كما كان. فإن وضع أن حالاً تجدّدت فالسؤال عن تلك الحال ثابت: هل هي ممكنة الوجود أو واجبة الوجود؟ فإن كانت ممكنة الوجود فإن تلك الحال، كانت قبل أيضاً موجودة، على امكانها، فلم يتجدّد حاله. وإن وجب وجودها، وهي موجبة للأول، فقد وجب لهذا الأول وجود حالة، وليست تلك الحالة إلا خروجه إلى الوجود. فخروجه إلى الوجوب واجب. وأيضاً فإن كل ممكن الوجود، فإما أن يكون وجوده بذاته أو يكون لسبب ما، فإن كان بذاته فذاته واجبة الوجود، لا ممكنة الوجود. وإن كان بسبب، فإمّا أن يجب وجوده مع وجود السبب، وإما أن يبقى على ما كان عليه قبل وجود السبب، وهذا محال. فيجب إذاً أن يكون وجوده مع وجود السبب، فكل ممكن الوجود بذاته، فهو إنما يكون واجب الوجود بغيره.

في كمال وحدانية واجب الوجود وأن كل متلازمين في الوجود متكافئين فيه فلهما علّة خارجة عنهما

ولا يجوز أن يكون اثنان يحدث منهما واجب وجود واحد، ولا أن يكون في واجب الوجود كثرة بوجه من الوجوه. ولا يجوز أن يكون شيآن اثنان ليس هذا ذاك، ولا ذاك هذا، وكل واحد منهما واجب الوجود بذاته بالآخر. فقد بان أن واجب الوجود بذاته لا يكون واجب الوجود بغيره، ولا يجوز أن يكون كل واحد منهما واجب الوجود بالآخر، حتى يكون (أ) واجب الوجود (بب) لا بذاته، (وب) واجب الوجود (بأ) لا بذاته، وجملتهما واجب وجود واحد. وذلك لأن اعتبارهما ذاتين غير اعتبارهما متضايفين. ولكل واحد منهما وجوب وجود لا بذاته، فكل واحد منهما ممكن الوجود بذاته. ولكل ممكن الوجود بذاته علّة في وجوده أقدم منه، لأن كل علة أقدم في وجود الذات من المعلول، وإن لم يكن في الزمان، فلكل واحد منهما في الذات شيء آخر يقوم به أقدم من ذاته. وليس ذات أحدهما أقدم من ذات الآخر، على ما وصفنا،

فلهما إذاً علل خارجة عنها أقدم منها. فليس إذاً وجوب وجود كل واحد منهما مستفاداً من الآخر، بل من العلة الخارجة التي أوقعت العلاقة بينهما. وأيضاً فإن ما يجب بغيره، فوجوده بالذات متأخر عن وجود ذلك الغير ومتوقّف عليه. ثمّ من المستحيل أن تتوقف ذات في أن توجد على ذات توجد بها، فكأنها تتوقّف في الوجود على وجود نفسها. وبالجملة فإذا كان ذلك الغير يجب به، كان هذا أقدم مما هو أقدم منه، ومتوقف على ما هو متوقف عليه، فوجودهما محال.

في بساطة الواجب

ونقول أيضاً إن واجب الوجود لا يجوز أن يكون لذاته مبادىء تجتمع، فيقوم منها واجب الوجود، لا أجزاء الكمية ولا أجزاء الحد والقول، سواء كانت كالمادة والصورة، أو كانت على وجه آخر، بأن تكون أجزاء القول الشّارح لمعنى اسمه، فيدل كل واحد منها على شيء هو في الوجود غير الآخر بذاته، وذلك لأن كل ما هذا صفته، فذات كل جزء منه ليس هو ذات الآخر، ولا ذات المجتمع. فإما أن يصح لكل واحد من جزئيه مثلاً وجود منفرد، لكنه لا يصحّ للمجتمع وجود دونها، فلا يكون المجتمع واجب الوجود، أو يصح ذلك لبعضها. ولكنه لا يصحّ للمجتمع وجود دونه، فما لم يصحّ له من المجتمع والأجزاء الأخرى وجود منفرد، فليس واجب الوجود، ولم يكن واجب الوجود، إلا الذي يصحّ له. وإن كان لا يصحّ لتلك الأجزاء مفارقة الجملة في الوجود، ولا للجملة مفارقة الأجزاء، وتعلّق وجود كل بالآخر، وليس واحدأقدم بالذات، فليس شيء منها بواجب الوجود. فقد أوضحت هذا على أن الأجزاء بالذات أقدم من الكل، فتكون العلّة الموجبة للوجود توجب أولاً الأجزاء، ثم الكل، ولا يكون شيء منهما واجب الوجود. وليس يمكننا أن نقول إن الكل أقدم بالذات من الأجزاء، فهو إما متأخّر وإما معاً، وكيف كان، فليس بواجب الوجود. فقد اتّضح من هذا أن واجب الوجود ليس بجسم، ولا مادة جسم، ولا صورة جسم، ولا مادة معقولة لصورة معقولة، ولا صورة معقولة في مادة معقولة، ولا له قسمة، لا في الكم

ولا في المبادىء، ولا في القول، فهو واحد من هذه الجهات الثلاث.

في أن الواجب تامّ وليس له حالة منتظرة

ونقول إن واجب الوجود بذاته واجب الوجود بجميع جهاته، وإلا فإن كان من جهة واجب الوجود، ومن جهة ممكن الوجود، فكانت تلك الجهة تكون له ولا تكون له، ولا تخلو عن ذلك، وكل منهما بعلة يتعلق الأمر بها ضرورة، فكانت ذاته متعلّقة الوجود بعلتي أمرين لا يخلو منهما، فلم يكن واجب الوجود بذاته مطلقاً، بل مع العلّتين سواء كان أحدهما وجوداً والآخر عدماً، أو كان كلاهما وجودين. فبينّ من هذا أن الواجب الوجود لا يتأخر عن وجوده وجود منتظر، بل كل ما هوممكن له، فهو واجب له، فلا له إرادة منتظرة ولا طبيعة منتظرة، ولا علم منتظر،ولا صفة من الصفات التي تكون لذاته منتظرة.

في أن واجب الوجود بذاته خير محض

وكل واجب الوجود بذاته فإنه خير محض وكمال محض. والخير بالجملة هو ما يتشوّقه كل شيء ويتم به وجوده. والشر لا ذات له، بل هو إما عدم جوهر أو عدم صلاح حال الجوهر. فالوجود خيرية، وكمال الوجود خيرية الوجود، والوجود الذي لا يقارنه عدم، لا عدم جوهر، ولا عدم شيء للجوهر، بل هو دائم بالفعل، فهو خير محض. والممكن الموجود بذاته ليس خيراً محضاً، لأن ذاته بذاته لا يجب له الوجود بذاته. فذاته تحتمل العدم، وما احتمل العدم بوجه مّا، فليس من جميع جهاته بريئاً من الشرّ والنقص. فإذاً ليس الخير المحض إلا الواجب الوجود بذاته. وقد يقال أيضاً خير لما كان نافعاً ومفيداً لكمالات الأشياء. وسنبينّ أن الواجب الوجود يجب أن يكون لذاته مفيداً لكل وجود، ولكل كمال وجود، فهو من هذه الجهة خير أيضاً، لا يدخله نقص ولا شر[1].

(١) قارن: الشفاء (الإلّهيات)، القاهرة، ١٩٦٠، ص ٣٥٥ الخ.

في أن الواجب حق بكل معاني الحقيّة

وكل واجب الوجود بذاته فهو حق محض، لأن حقيقة كل شيء خصوصية وجوده الذي يثبت له، فلا حق إذاً أحق من الواجب الوجود. وقد يقال أيضاً حق لما يكون الاعتقاد بوجوده صادقاً، فلا حقّ أحق بهذه الحقيقة مما يكون الاعتقاد بوجوده صادقاً، ومع صدقه دائماً، ومع ذلك دوامُه لذاته لا لغيره.

في أن نوع واجب الوجود لا يقال على كثيرين إذ لا مثل له ولا ضدّ

ولا يجوز أن يكون نوع واجب الوجود لغير ذاته، لأن وجود نوعه له بعينه، إمّا أن تقتضيه ذات نوعه، أو لا تقتضيه ذات نوعه، بل تقتضيه علة. فإن كان معنى نوعه له لذات معنى نوعه لم يوجد إلاّ له، وإن كان لعلة فهو معلول ناقص، وليس واجب الوجود. وكيف يمكن أن تكون الماهية المجردة عن المادة لذاتين. والشيئان إنما يكونان اثنين إما بسبب المعنى وإما بسبب الحامل للمعنى وإما بسبب الوضع والمكان، أو بسبب الوقت والزمان، وبالجملة لعلة من العلل. وكل اثنين لا يختلفان بالمعنى، فانما يختلفان بشيء غير المعنى. وكل معنى موجود بعينه لكثيرين مختلفين، فهو متعلّق الذات بشيء مما ذكرناه من العلل ولواحق العلل، فليس واجب الوجود. وأقول قولاً مرسلاً: إن كل ما ليس اختلافه لمعنى، ولا يجوز أن يتعلق إلا بذاته فقط، فلا يخالف مثله بالعدد فلا يكون إذاً له مثل، لأن المثل مخالف بالعدد. فبيّن من هذا أن واجب الوجود لذاته، لا ندّ له ولا مثل ولا ضد، لأن الأضداد متفاسدة ومتشاركة في الموضوع، وواجب الوجود بريء من المادة.

في أنه واحد من وجوه شتى

وأيضاً فهو تامّ الوجود لأن نوعه له فقط، فليس من نوعه شيء خارج

عنه. وأحد وجوه الواحد أن يكون تامّاً، فإن الكثير والزائد لا يكونان واحدين، فهو واحد من جهة تمامية وجوده وواحد من جهة أن حده له، وواحد من جهة أنه لا ينقسم لا بالكم ولا بالمبادىء المقومة له، ولا بأجزاء الحدّ، وواحد من جهة أن لكل شيء وحدة تخصه وبها كمال حقيقته الذاتية. وأيضاً هو واحد من جهة أخرى، وتلك الجهة هي أن مرتبته من الوجود، وهووجوب الوجود، ليس إلاّ له.

في البرهان على أنه لا يجوز أن يكون اثنان واجبي الوجود أي أن الوجود الذي يوصف به ليس هو لغيره، وإن لم يكن من جنسه ونوعه

ولا يجوز أن يكون وجوب الوجود مشتركاً فيه. ولنبرهن على هذا فنقول: إن وجوب الوجود إما أن يكون شيئاً لازماً لماهية تلك الماهية التي لها وجوب الوجود، كما نقول للشيء إنه مبدأ، فتكون لذلك الشيء ذات وماهية، ثم يكون معنى المبدأ لازماً لتلك الذات، كما أن امكان الوجود قد يوجد لازماً لشيء له في نفسه معنى، مثل أنه جسم أو بياض أو لون، ثم هو ممكن الوجود، وامكان الوجود يلزمه، ولا يكون داخلاً في حقيقته. وإما أن يكون وجوب الوجود هو نفس واجب الوجود، ويكون نفس وجوب الوجود طبيعة كلية ذاتية له، فنقول: أولاً إنه لا يمكن أن يكون وجوب الوجود من المعاني اللازمة للماهية، فإن تلك الماهية حينئذ تكون سبباً لوجوب الوجود، فيكون وجوب الوجود متعلقاً بسبب، فلا يكون وجوب الوجود موجوداً بذاته. فإن وجوب الوجود من المعلوم أنه إذا لم يكن داخلاً في ماهية شيء، بل كان الشيء كانسان أو شجرة أو سماء أو غير ذلك، مما قد علمت أن الوجود ووجوبه ليس داخلاً في ماهيته، كان لازماً له كالخاصّية أو العارض العام، لا كالجنس والفصل. وإذا كان لازماً، كان تابعاً غير متقدم، والتابع معلول، فكان وجوب الوجود معلولاً، فلم يكن وجوب وجود بالذات، وقد أخذناه بالذات. فإن لم يكن وجوب الوجود كاللازم، بل كان داخلاً في

الماهية أو ماهية. فإن كان ماهية قد عاد إلى أن النوعية واحدة، وإن كان داخلاً في الماهيّة، فتلك الماهية إما أن تكون بعينها لكليهما، فيكون نوع وجوب الوجود مشتركاً فيه، وقد أبطلنا هذا، أو يكون لكلٍ ماهية أخرى. فإن لم يشتركا في شيء لم يجب أن يكون كل واحد منهما قائماً لا في موضوع، وهو معنى الجوهرية المقول عليهما بالسوية، وليس لأحدهما أولاً وللثاني آخراً، فلذلك هو جنس لهما. فإذا لم يجب ذلك كان أحدهما قائماً في موضوع، فيكون ليس واجب الوجود، وإن اشتركا في شيء، ثم كان لكل واحد منهما بعده معنى على حدة تتمّ به الماهية، ويكون داخلاً فيها، فكل واحد منهما منقسم بالقول. وقد قيل أن واجب الوجود لا ينقسم بالقول، فليس ولا واحد منهما واجب الوجود، وإن كان لاحدهما ما يشتركان فيه فقط، وللثاني معنى زائد عليه. فأما الأول فيفارقه بعدم هذا المعنى ووجود ذلك المعنى المشترك فيه بشرط تجريده عما لغيره وعدمه فيه، فيكون الذي لا تجريد له منقسماً في القول، غير واجب الوجود، ويكون الآخر هو الواجب الوجود وحده، ويكون المعنى المشترك فيه لا يوجب وجوب وجود، إلا أن يشترط فيه عدم ما سواه، من غير أن تكون تلك الأعدام وجودات أشياء وذواتاً. فإنه ليس كل أعدام تكون للأشياء تكون ذواتاً ومعاني زائدة. ولو كان كذلك لكان في كلّ شيء واحد أشياء بلا نهاية موجودة، لأن في كل شيء اعدام أشياء بلا نهاية. ومع هذا كله فإن كل ما يجب وجوده، فليس يجب وجوده بما يشارك به غيره، ولا يتمّ به وحده وجوب ذاته، بل إنما يتمّ وجوده بجميع ما يشارك به غيره، وربما يتمّ به وجود ذاته. فالذي يتم به وجوده ويزيد على ما يشارك به غيره، فإما أن يكون شرطاً في نفس وجوب الوجود، وإما أن لا يكون. فإن كان ذلك كله شرطاً في نفس وجوب الوجود وجب أن يوجد لكل واجب الوجود، فكل ما يوجد لكلّ واحدة من الماهيّة يوجد للأخرى، فلا يكون بينهما انفصال البتة بمقوّم، وقد وضع بينهما اختلاف في هذا النوع، هذا خلف. وأما إن لم يكن شرطاً في نفس وجوب الوجوب، وما ليس بشرط في شيء، فالشيء يتمّ دونه، فوجوب الوجود يتمّ دون ما اختلفا فيه، فيكون ما اختلفا فيه عارضين لوجوب الوجود، وهما متفقان في ماهيّة وجوب الوجود

ونوعيته، واختلفا بالعوارض دون الأنواع، هذا خلف. فإن جعل الشرط في وجوب الوجود أحد الفصلين لا بعينه، فليس أحدهما بعينه شرطاً، ولا الآخر بعينه شرط، فتساويا في أنه ليس أحدهما بشرط، فكيف يكون أحدهما لا بعينه شرطاً.

فإن قال قائل: هذا مثل المادة، ليست هذه الصورة لها بعينها شرطاً ولا ضدّها، ولكن أحدهما لا بعينه، أو مثل أن اللون لا يتقرّر وجوده إلا أن يكون سواداً أو بياضاً لا بعينه، ولكن أحدهما، فقد ذهب عليه الفرق. فيقال له: أما المادة فإحدى الصورتين بعينها شرط لها في زمان، والأخرى ليست بشرط في ذلك الزمان وفي الزمان الآخر، فإن الصورة الأخرى بعينها شرط لها والأولى ليست. وكل واحدة منهما في نفسها ممكنة لها، إذا أخذت مطلقة بلا شرط، والمادة أيضاً ممكنة، فإذا وجبت بعلة إحدى الصورتين أوجبت تلك الصورة بعينها، وكيفما كان الحال، فإن المادة، سواء كان أحدهما شرطاً في وجوبها بعينه أو إحداهما لا بعينه، فلها شرط في الوجوب غير نفس طبيعتها، ولو كان لوجوب الوجود شرط متعلّق بشيء خارج عنه، لكان ليس الوجود بالذات. وأما اللونية، فليست تصير لونية بسواد أو بياض بل هي لونية بأمر يعمّهما، لكن لا توجد مفردة إلا مع فصل كل واحد منهما، فليس ولا واحد من الأمرين للونية بشرط في اللونية، ولكنه شرط في الوجود المحض، ثم في كل زمان وفي كل مادة، فالشرط أحدهما بعينه لا الآخر. فهذه اللونية التي بحسب الزمان وبحسب هذه المادة، إنما يوجدها فصل السواد وكذلك الأخرى يوجدها فصل البياض. واللونية المطلقة إما أن يكون ولا واحد منهما شرطاً في وجوده البتة، أو يكون اجتماعهما شرطاً في وجوده. فيكون كل واحد منهما شرطاً في وجوده على أنه بعض الشرط، لا شرط تام. والشرط التام هو اجتماعهما. وبالجملة فإن الشيء الواحد من جهة واحدة، يكون شرطه شيئاً واحداً، لا أي شيئين اتفقا، إنما يكون هذا إذا كان له جهتان ولكل جهة شرط بعينه، فلا يخلو عنهما فلا يتعلّق بأحدهما بعينه لذاته، بل باتفاق سبب من جهته. وأما ذاته بذاته فلا شرط له، إلا الواحد كما أن اللونية شرطها بذاتها أمر واحد، وشرطها في جهات وجودها أمور، تكون لكل وقت بعينه. وكما

أن اللونية في أنها لونية ليس أحد الأمرين بعينه وبغير عينه شرطاً لها في ماهية لونيتها، بل في أنية لونيتها وحصولها بالفعل، كذلك يجب أن لا يكون أحد الأمرين شرطاً في وجوب الوجود من جهة ماهيّة كونه وجوب الوجود، بل من جهة أنيته، فتكون أنية وجوب الوجود غير ماهيته، وهذا خلف. فإنه يلزم أن يكون واجب الوجود يطرأ عليه وجود ليس له في حد نفسه، كما يطرأ على الإنسانية والفَرَسيّة، وكما في اللونية، بل كما أنه يجوز أن يقال في اللونية إن أحدهما لا بعينه شرط في اللونية لا لنفس اللونية، بل لاختلاف وجودات اللونية، كذلك إن كان لوجوب الوجود أحد الفصلين لا بعينه شرطاً، فيجب أن يكون لا لأنه وجوب الوجود فيكون وجوب الوجود متقرراً دونه، غير محتاج إليه، ولكنه شرط في تخصيص وجوده. فإن كان سبب تخصيص وجوده أن رفع سببه[1] يبطله، فهو غير واجب الوجود، وإن لم يكن يبطله فيبقى حينئذ واجب الوجود واحداً أو كثيراً، لا اختلاف بين آحاده البتة، وكلاهما على الوضع المفروض محال. فقد بان أنه ليس ولا واحد من خاصيّتي الماهيتين المذكورتين شرطاً في وجوب الوجود بوجه من الوجوه، لا بعينه ولا لا بعينه. فقد بطل أن يكون وجوب الوجود مشتركاً فيه، على أن يكون لازماً أو يكون جنساً. ونقول ولا على أن يكون مقوماً لماهية الشيء، وهذا أظهر، فإن وجوب الوجود إذا كان طبيعة بنفسها فليكن (أ)، ثم انقسمت إلى كثيرين، فإنها تنقسم في مختلفين بالعدد فقط، وقد منعنا هذا. إذاً فتختلف في منقسمين بالنوع، فينقسم بفصول فلتكن هي (ب وج)، وتلك الفصول لا تكون شريطة فيها (وهي في نفسها طبيعة منفردة أظهر)، فإن طبيعة وجوب الوجود إن كانت تحتاج إلى (ب وج)، حتى يكون لها وجوب الوجود، فطبيعة وجوب الوجود ليست طبيعة وجوب الوجود، هذا خلف.

وبالجملة يجب أن تعرف أن حقيقة وجوب الوجود ليست كطبيعة اللون والحيوان، الجنسين اللذين يحتاجان إلى فصل وفصل حتى يتقرر وجودهما، لأن تلك الطبائع معلولة، وإنما يحتاجان إلى الفصول لا في نفس اللونية والحيوانية

(١) زيادة يقتضيها السياق.

المشتركة فيهما، بل في الوجود. وههنا فوجوب الوجود هو مكان اللونية والحيوانية. وكما أن ذينك لا يحتاجان إلى فصول، في أن يكونا لوناً وحيواناً، فكذلك هذا لا يحتاج إلى الفصول في أن يكون وجوب وجود. ثم وجوب الوجود ليس له وجود ثان، يحتاج فيه إليها، فإن اللون هناك يحتاج بعد اللونية إلى الوجود، وإلى علله فيحصل اللازم للونية. فقد ظهر أنه لا يمكن أن يكون وجوب الوجود مشتركاً فيه، لا إن كان لازماً لطبيعة ولا إن كان طبيعة بذاته. فإذاً واجب الوجود واحد لا بالنوع فقط أو بالعدد أو عدم الانقسام أو التمام فقط، بل في أن وجوده ليس لغيره، وإن لم يكن من جنسه. ولا يجوز أن يقال إن واجبي الوجود لا يشتركان في شيء، كيف وهما مشتركان في وجوب الوجود، ومشتركان في البراءة عن الموضوع. فإن كان وجوب الوجود يقال عليهما بالاشتراك، فكلامنا ليس في معنى منع كثرة ما يقال له واجب الوجود بالاسم، بل بمعنى واحد من معاني ذلك الاسم. فإن كان بالتواطؤ، فقد حصل معنى عام عموم لازم أو عموم جنس، وقد بينا استحالة ذلك. وكيف يكون عموم وجوب الوجوب لشيئين على سبيل اللوازم التي تعرض من خارج، واللوازم معلولة ووجوب الوجود المحض غير معلول؟.

في اثبات واجب الوجود

لا شكّ أن هنا وجوداً، وكل وجود فإما واجب وإما ممكن. فإن كان واجباًفقد صحّ وجود الواجب، وهو المطلوب. وإن كان ممكناً فانا نوضح أن الممكن ينتهي وجوده إلى واجب الوجود، وقبل ذلك فانا نقدم مقدمات. فمن ذلك أنه لا يمكن أن يكون في زمان واحد لكل ممكن الذات علل ممكنة الذات بلا نهاية، وذلك لأن جميعها إما أن يكون موجوداً معاً، وأما أن لا يكون موجوداً معاً. فإن ما لم يكن موجوداً معاً غير المتناهي في زمان واحد، ولكن واحد قبل الآخر، فلنؤخر الكلام في هذا. وأما أن يكون موجوداً معاً ولا واجب وجود فيه، فلا يخلو إما أن تكون الجملة بما هي تلك الجملة، سواء كانت متناهية أو غير متناهية، واجبة الوجود بذاتها أو ممكنة الوجود.

فإن كانت واجبة الوجود بذاتها، وكل واحد منها ممكن، يكون الواجب الوجود متقوّماً بممكنات الوجود، هذا خلف. وإن كانت ممكنة الوجود بذاتها، فالجملة محتاجة في الوجود إلى مفيد الوجود، فإما أن يكون خارجاً عنها أو داخلاً فيها. فإن كان داخلاً فيها، فإما أن يكون واحداً منها واجب الوجود، وكان كل واحد منها ممكن الوجود، هذا خلف. وإما أن يكون ممكن الوجود، فيكون هو علة الوجود الجملة، وعلة الجملة علة أولاً لوجود أجزائها، ومنهاهو، فهو علة لوجود نفسه. وهذا مع استحالته، إن صحّ فهو من وجه مّا نفس المطلوب. فإن كل شيء يكون كافياً في أن يوجد ذاته، فهو واجب الوجود، وكان ليس واجب الوجود، هذا خلف. فبقي أن يكون خارجاً عنها، ولا يمكن أن يكون علة ممكنة، فانا جمعنا كل علة ممكنة الوجود في هذه الجملة، فهي إذاً خارجة عنها وواجبة الوجود بذاتها، فقد انتهت الممكنات إلى علّة واجبة الوجود، فليس لكل ممكن علة ممكنة بلا نهاية.

في أنه لا يمكن أن يكون الممكنات في الوجود بعضها علة لبعض على سبيل الدور في زمان واحد وإن كانت عدداً متناهياً

ونقول أيضاً إنه لا يجوز أن يكون للعلل عدد متناه، وكل واحد منه ممكن ألوجود في نفسه، لكنه واجب بالآخر إلى أن ينتهي إليه دوراً. ولنقدم مقدمة أخرى، فنقول: إن وضع عدد متناه من ممكنات الوجود بعضها لبعض علل في الدور، فهو أيضاً محال، وتبين بمثل بيان المسألة الأولى. ويخصّها أن كل واحد منها يكون علة لوجود نفسه، ومعلولاً لوجود نفسه، ويكون حاصل الوجود عن شيء، إنما يحصل بعد حصوله بالذات. وما توقّف وجوده على وجود ما لا يوجد إلا بعد وجوده البعدية الذاتية، فهو محال الوجود. وليس حال المتضايفين هكذا، فإنهما معاً في الوجود، وليس يتوقف وجود أحدهما فيكون بعد وجود الآخر، بل توجدهما معاً العلة الموجدة لهما، والمعنى الموجب إياهما معاً. فإن كان لأحدهما تقدم وللآخر تأخر، مثل الأب والابن، فتقدمه من جهة غير جهة الاضافة. فإن تقدمه من جهة وجود الذات، ويكونان معاً من جهة الاضافة الواقعة بعد حصول الذات. ولو كان الابن يتوقف وجوده

على وجود الأب، والأب يتوقّف وجوده على وجود الابن، ثم كانا ليسا معاً، بل أحدهما بالذات بعد، لكان لا يوجد ولا أحد منهما. وليس المحال هو أن يكون وجود ما يوجد مع الشيء شرطاً في وجوده، بل وجود ما يوجد عنه وبعده.

فصل آخر في التجرد لاثبات واجب الوجود وبيان أن الحوادث تحدث بالحركة، ولكن تحتاج إلى علل باقية، وبيان أن الأسباب القريبة المحركة كلّها متغيرة

وبعد هاتين، فانا نبرهن أنه لا بد من شيء واجب الوجود، لأنه إن كان كل موجود ممكناً، فإما أن يكون مع امكانه حادثاً أو غير حادث. فإن كان غير حادث، فإما أن يتعلق ثبات وجوده بعلة أو بذاته. فإن كان بذاته، فهو واجب لا ممكن، وإن كان بعلّة فعلته معه، والكلام فيها كالكلام في الأول. وإن كان حادثاً، وكل حادث فله علّة في حدوثه، فلا يخلو إما أن يكون حادثاً باطلاً مع الحدوث، لا يبقى زماناً، وإمّا أن يكون إنما يبطل بعد الحدوث، بلا فصل زمان، وإما أن يكون بعد الحدوث باقياً. والقسم الأول محال، ظاهر الاحالة، والقسم الثاني أيضاً محال لأن الآنات لا تتالى، وحدوث أعيان واحدة بعد الأخرى متباينة في العدد، لا على سبيل الاتصال الموجود في مثل الحركة، يوجب تتالى الآنات، وقد بطل ذلك في العلم الطبيعي. ومع ذلك فليس يمكن أن يقال إن كل موجود هو كذلك، فإن في الموجودات موجودات باقية بأعيانها، فلنفرض الكلام فيها، فنقول: إن كل حادث فله علة في حدوثه وعلة في ثباته، ويمكن أن يكون ذاتاً واحدة، مثل القالب في تشكيله الماء. ويمكن أن يكونا شيئين، مثل الصورة الصنمية، فإن محدثها الصانع، ومثبتها يبوسة جوهر العنصر المتخذة منه. ولا يجوز أن يكون الحادث ثابت الوجود بعد حدوثه بذاته، حتى يكون إذا حدث فهو واجب أن يوجد، ويثبت لا بعلة في الوجود والثبات. ولنأخذ في بيان أن كل حادث، فإن ثباته بعلة، ليكون مقدمة معينة في الغرض المذكور قبله. فانا نعلم أن

ثبات وجوده ليس واجباً بنفسه، فمحال أن يصير واجباً بالحدوث الذي ليس واجباً بنفسه، ولا ثابتاً بنفسه. ووجوب ثباته بعلة الحدوث، إنما كان يجوز لو كانت العلة باقية معه، وأما إذا عدمت فقد عدم مقتضاها، وإلا فسواء وجودها وعدمها في وجود مقتضاها، فليست بعلة.

ولنزد هذا شرحاً، فنقول: إن هذه الذات قبل الحدوث قد كانت لا ممتنعة ولا واجبة، وكانت ممكنة، فلا يخلو إما أن يكون امكانها لا بشرط، أو امكانها بشرط أن تكون معدومة، أو امكانها هو في حال أن تكون موجودة. ومحال أن يكون امكانها بشرط عدمها، لأنها ممتنعة أن توجد ما دامت معدومة، واشترط لها العدم، كما أنها ما دامت موجودة، فهي بشرط أنها موجودة واجبة الوجود، فبقي أحد الأمرين: إما لأن الامكان أمر في طبيعتها وفي نفس جوهرها، فلا تزايلها هذه الحقيقة في حال، وإما في حال الوجود بشرط الوجود. وهذا وإن كان محالاً (لأنّا إذا اشترطنا الوجود وجب)، فليس يضرنا في غرضنا. وذلك أنك تعلم أن كل حادث، بل كل معلول، فإنه باعتبار ذاته ممكن الوجود، ولكن الحق أن ذاته ممكنة في نفسها، وإن كانت باشتراط عدمها ممتنعة الوجود، وباشتراط وجودها واجبة الوجود. وفرق بين أن يقال وجود زيد الموجود واجب، وبين أن يقال وجود زيد ما دام موجوداً، فإنه واجب. وقد بيّن هذا في المنطق. وكذلك فرق بين أن يقال إن ثبات الحادث واجب بذاته، وبين أن يقال إنه واجب ما دام موجوداً، فالأول كاذب والثاني صادق بما بينا. فانا إذا لم نتعرض لهذا الشرط، كان ثبات الوجود غير واجب. واعلم أن ما أكسبه الوجود وجوباً أكسبه العدم امتناعاً، ومحال أن يكون حال العدم ممكناً، ثم يكون حال الوجود واجباً، بل الشيء في نفسه ممكن، ويعدم ويوجد. وأيّ الشرطين شرط له دوامه صار مع شرط دوامه ضروري الحكم، لا ممكناً، ولم يتناقض ذلك. فان الامكان باعتبار ذاته، والوجوب والامتناع باعتبار شرط لاحق به. فإذا كانت الصورة كذلك، فليس للمكن في نفسه وجود واجب، بغير اشتراط البتة، بل ما دام ذاته تلك الذات لم تكن واجبة الوجود بالذات، بل بالغير وبالشرط، فلم يزل متعلق الوجود بالغير. وكل ما احتيج فيه إلى غير وشرط، فهو محتاج فيه إلى سبب.

فقد بان أن ثبات الحادث ووجوده بعد الحدوث بسبب يمد وجوده، وهو بنفسه غير واجب، وليس لأحد من المنطقيين أن يعترض علينا.

فنقول: إن الامكان الحقيقي هو الكائن في حال العدم للشيء، وإن كل ما يوجد فوجوده ضروري. فإن قيل له ممكن، فباشتراك الاسم، فانه يقال له. وقد بيّنا في كتبنا المنطقية أن اشتراط العدم للممكن الحقيقي اشتراط غير صحيح، في أن يجعل جزء حد للممكن، بل هو أمر يتّفق ويلزم الممكن في أحوال، وبيّنا أن الموجود ليس ضرورياً لأنه موجود، بل بأن يشترط شرط، وهو أما وضع الموضوع أو المحمول أو العلة والسبب، لا نفس الوجود. فينبغي أن تتأمل ما قلناه في الكتب المنطقية، فتعلم أن هذا الاشتراط غير لازم، فإن نظرنا ههنا هو في الواجب بذاته والممكن بذاته، فإن كان لحصول يلحقه بالضروري الوجود، فإن العدم أيضاً يجب أن يلحقه بالضروري العدم، ولا يحفظ عليه الامكان، فإنه كما أنه متى كان موجوداً كان واجباً أن يكون موجوداً ما دام موجوداً، كذلك متى كان معدوماً، كان واجباً أن يكون معدوماً ما دام معدوماً. لأن نظرنا ههنا في الواجب بذاته والممكن بذاته، ونظرنا في المنطق ليس كذلك. فبيّن من هذا أن المعلولات مفتقرة في ثبات وجودها إلى العلة، وكيف وقد بينا أنه لا تأثير للعلة في العدم السابق، فإن علته عدم العلة، ولا في كون هذا الوجود بعد العدم، فإن هذا مستحيل أن يكون إلا هكذا، فإن الحادثات لا يمكن أن يكون لها وجود بالطبع، إلا بعد عدم. فالمتعلق بالعلة هو الوجود الممكن بذاته، لا في شيء من كونه بعد عدم، أو غير ذلك. فيجب أن يدوم هذا التعلق، فيجب أن تكون العلل التي لوجود الممكن في ذاته، من حيث هو وجوده الموصوف مع المعلول. وإذا اتضحت هذه المقدمات فلا بد من واجب الوجود، وذلك لأن الممكنات إذا وجدت، وثبت وجودها، كان لها علل لثبات الوجود. ويجوز أن تكون العلل علل الحدوث بعينها، إن بقيت مع الحادث، ويجوز أن تكون عللاً أخرى، ولكن مع الحادثات، وتنتهي لا محالة إلى واجب الوجود، إذ قد بينا أن العلل لا تذهب إلى غير النهاية، ولا تدور. وهذا في ممكنات الوجود التي لا تفرض حادثة أولى وأظهر. فإن تشكك متشكك وسأل فقال: إنه لما

كان إنما يثبت الممكن الحادث بعلة، وتلك العلة لا تخلو إما أن تكون دائماً علة لثباته، أو حدث كونها علّة لثباته. فإن كانت دائماً علّة لثباته، وجب أن لا يكون الممكن حادثاً، ووضعناه حادثاً. وإن كان حدث كونها علّة لثباته، فيحتاج أيضاً كونها علة لثباته، والنسبة التي لها إليه إلى علة أخرى لثباته، بعد العلة، وهي المحدثة لهذه النسبة، فإن النسبة التي بينهما قد كانت لسبب ما، فيجب أن يدوم ويبقى وبسبب. والكلام في الأخرى كالكلام في الأولى بعينه، ويوجب هذا وضع العلل الممكنة الحادثة معاً بلا نهاية.

فنقول في جواب هذا إنه لولا ثبوت شيء من شأن ذلك الشيء أن يكون حدوثه بلا ثبات، أو ثباته على سبيل الحدوث والتجدد على الاتصال، فيلزم منه انتهاء علل محدثة ومثبتة إلى علل أخرى في زمان آخر، ينقص تلك أو يزيد عليها تأثير حادث، من غير تشافع آنات، بل مع بقاء كل علة ومعلول ريثما يتأدّى إلى الآخر، لكان هذا الاعتراض لازماً.

في إثبات انتهاء مبادىء الكائنات إلى العلل المحركة لحركة مستديرة

فأما ما هذا الشيء، فهو الحركة، وخصوصاً المكانية، وخصوصاً المستديرة، وإنما وجودها من حيث هو قطع مسافة، أن يكون منها شيء كان وشيء يكون. ولا يكون في شيء من الآنات منها شيء موجود، ولكن فيما هو طرفه، وإنما اتصاله باتصال المسافة. وأما ما سببه، فأسبابه ثلاثة: طبع وإرادة وقسر. ولنبدأ بتفهُّم حال الطبيعة منها، فنقول: إنه لا يصح أن يقال إن الطبيعة المجردة سبب لشيء من الحركات بذاتها، وذلك لأن كل حركة فهي زوال عن كيفية أو كم أو أين أو جوهر أو وضع. وأحوال الأجسام، بل الجواهر كلها، إما لأحوال منافية وأما أحوال ملائمة. والأحوال الملائمة لا تزول عنها الطبيعة، وإلا فهي مهروب عنها بالطبع، لا مطلوبة، فإذاً الحركة الطبيعية هي إلى حالة ملائمة عن حالة غير ملائمة. فإذاً الطبيعة نفسها ليست تكون علّة حركة، ما لم يقترن بها أمر بالفعل، وهو الحال المنافية.

وللحال المنافية درجات قرب وبعد عن الحال الملائمة، وكل درجة تتوهّم من القرب والبعد، إذا بلغتها تعيّن عليها الحركة بعدها، فتكون تلك الحركة التي في ذلك الجزء علّتها الطبيعية، وهي حالة غير ملائمة في درجة موصول إليها. وكما أن هذه العلة تتجدد دائماً، ويكون ما بقي علته ما سلف في الحدوث على الاتصال، كذلك الحركة، فتكون إذاً علة لحركة يحدث منها شيء عن شيء منها على الاتصال، ولا يبقى منها شيء. فيطلب علة تنقسم لها، ويكون ما أوجبه هذا الاعتراض بالحركة، وما سلف من تلك الحركة، علة بوجه مّا أو شرط علة، لما بقي من الحركة المتجددة التي من ذلك الحدّ الموصول إليه بالحركة، وتكون الطبيعة علة الرد إلى الحال الطبيعية. فتكون المسافة شرطاً تصير معه الطبيعة علة لتلك الحركة بعينها، من حيث أن كون الطبيعة فيها أمر غريب، وتكون هذه العلة والمعلول معاً دائماً ويحدث كل وقت استحقاق آخر.

وأما الحركة الإرادية فإن عللها أمور إرادية وإرادة ثابتة واحدة، كأنها كلية، تنحو نحو العرض الذي يحصل في التصور أولاً، فهي محفوظة بعلة واحدة ثابتة، وإرادة بعد إرادة، بحسب تصور بُعد بَعد بُعد وأين بعد أين، يتبعه حركة بعد حركة. ويكون كل ذلك على سبيل التجدد لا على سبيل الثبات، ويكون هناك شيء واحد ثابت دائماً، وهو الإرادة الثابتة الكلية، كما كانت الطبيعة هناك، وأشياء تتجدّد وهي تصورات جزئية وإرادات مختلفة، كما كان هناك اختلاف مقادير القرب والبعد، ويكون جميعها على سبيل الحدوث. ولولا حدوث أحوال على علة باقية بعضها علة لبعض على الاتصال لما أمكن أن تكون حركة، فإنه لا يجوز أن يلزم عن علّة ثابتة أمر غير ثابت.

وأنت تعلم من هذا أن العقل المجرّد لا يكون مبدأ قريباً لحركة، بل يحتاج إلى قوة أخرى من شأنها أن تتجدد فيها الإرادة، وتتخيل الاينات الجزئية، وهذا يسمى النفس. وإن العقل المجرد إذا كان مبدأ لحركة، فيجب أن يكون مبدأ آمراً مثلاً، أو مشوّقاً أو شيئاً مما أشبه هذا. وأما مباشرة التحريك فكلاّ، بل يجب أن يباشر التحريك بالإرادة ما من شأنه أن يتغيّر

بوجه ما ويحدث فيه إرادة بعد إرادة على الاتصال. وقد أشار المعلم الأول في كلامه في النفس إلى أصل ينتفع به في هذا المعنى، إذ قال: إن لذلك، (أي العقل النظري) الحكم الكلي، وأما لهذا فالأفعال الجزئية والتعقلات الجزئية (أي العقل العملي)[1]، وليس هذا في إرادتنا فقط بل وفي الإرادة التي تحدث عنها حركة السماء هذا. وأما الحركة القسرية فإن كان المحرك يلازمها، فعلتها حركة المحرك بعلة وعلة علتها آخر الأمر طبيعة أو إرادة، فإن كل قسر ينتهي إلى إرادة أو طبيعة، وإن كان المحرك لا يلازمها، بل كان التحريك على سبيل جذب أو دفع أو فعل آخر مما يشبه هذا، فالرأي الحقيقي الصواب في ذلك هو أن المحرك يحدث في المتحرك قوة محركة إلى جهة تحريكه غالبة قوته الطبيعية، وأن المتحرك بحسب تلك القوة المحركة الداخلة يبلغ مكاناً ينتحيه، لولا معاوقة القوة الطبيعية و استمدادها من مصاكة الهواء أو الماء أو غير ذلك مما يتحرك فيه مدداً، يوهن القوة الغريبة. فحينئذ تستولي القوة الطبيعية، وتحدث حركة مائلة من تجاذب القوتين إلى جهة القوة الطبيعية. ولولا حال مصاكة المتوسط وكسره القوة الغريبة، لكانت القوة الطبيعية لا تستولي عليه البتة، إلا بعد بلوغه الغاية التي يوجبها تناهي كل قوة جسمانية. وكل قوة محركة على الاستقامة فسكونها في تلك الغاية، لأن هذه الحركة تطلب ذلك السكون. فإذا بطل الميل والدفع الحادث عن تلك القوة بموافاتها مكانها المطلوب، عادت القوة الطبيعية إلى فعلها، إذ وهنت القوة الغريبة بتمام فعلها أو بأسباب أخرى. وإنما حكمنا بهذا الحكم لأن القوة الغريبة، لولا أنها استولـ على القوة الطبيعية، لما قهرت ميلها. ثم لا يجوز أن يستحيل المغلوب غالباً، أو الغالب مغلوباً إلا بورود سبب على أحدهما أو كليهما. ومحال أن نتوهّم أن القوّة العرضية تبطل بذاتها. فلا يجوز أن يكون شيء من الأشياء يبطل بذاته أو يوجد بذاته، بعد أن يكون له ذات تثبت وتوجد. فالقوة الطبيعية إنما تعود غالبة على القوة العرضية بمعاوق ينضم إليها، وذلك المعاوق

(1) راجع: الأخلاق النيقوماخية، ٦، ١١٤٠ ب ٢٥ الخ.

يعاوقها معاوقة بعد معاوقة، تكون مقاومة لما يتحرك بها، فيكون لذلك تأثير في القوة الغريبة بعد تأثير.

وقد أشبعنا الكلام في هذا حيث تكلمنا الكلام المبسوط على الأحوال كلها، فإن القوةالقسرية حالها في ايجاب الحركة، بتجدد الأكوان عليها، حال الطبيعة إلى أن تبطل. فإن قال قائل: إنا نرى الماء تبطل حرارته المستفادة بذاتها لأنها عرضية، فانا نقول له: كلّا، بل إن الحرارة إنما تثبت قوتها في الماء لحضور علّتها المجددة لقوتها دائماً. فإذا بطلت علتها وتجديدها فيه الحرارة شيئاً بعد شيء أقبل عليها برد الهواء والقوة المبردة في الماء، فابطلها وكانا قبل يعجزان عن إبطالها إن بقيت العلة المسخنة الحاضرة الممدة دائماً بسخونة، وتسخن الهواء المماسّ لذلك الماء مع الماء. فقد بان إذاً أن شيئاً ثباته على سبيل الحدوث، وهو الحركة، وأن له علة انما تكون علة بالفعل، لتجدد بعد تجدد يعرض في حالها على الاتصال، أو يكون لها ذات باقية بالعدد متغيرة الأحوال. ولولا أنها متغيرة الأحوال لم يحدث عنها تغيير، ولولا أن لها ذاتاً باقية لم يحدث عنها اتصال التغيير، وأنه لا بد للتغيّر من حامل باق (كأن يغير المؤثر حتى يؤثر أو يغير المتأثر). فقد انكشفت الشبهة المسؤول عنها، إذ ظهر أن علل ثبات الحادثات تنتهي إلى علل أولى لها ثابتة الذوات، متبدلة الأحوال تبدلاً يكون سبب كل ما يتجدد. وتلك الذات الثابتة مع الحال المعلولة لتلك الذات سبب أمر آخر مؤدٍ إلى الحال الثانية التي تصير الذات بها علة لما تجدد ثانياً. ولا بأس في أن يكون الشيء الواحد علة لنفسه، ومعلولاً من جهتين، وأن يكون حال فيه علة لحال آخر. وهذان الحالان في الطبيعي قرب بعد قرب، وفي الارادي تصوّر بعد تصور، واختلاف نسبة ثابتة ونسبة متبدلة. والنسبة الثابتة مثل وجود الشمس فوق الأرض، لكون النهار أو زوال العشاء. فإن معنى كون الشمس فوق الأرض واحد في جميع النهار، وإن كان على سبيل تغير وانتقال من مكان إلى مكان، فتكون النسبة الواحدة يبقى معها أمر مّا، وتكون النسبة المتجددة أدت إلى علة مضادة لعلة بقائه، فتوجب فساد. وليس ينعكس. فليس كل تجدد يبلغ إلى أن ينتهي المنفعل إلى علّة مضادة لعلة ثباته، بل يكون ذلك إذا أوصل بينهما بعد تباين منها، وإلى أن

تصل إحدى العلّتين ألى الأخرى المفسدة إياها، فتكون ثابتة موجودة. وبذلك يحفظ نظام الأكوان والاستحالات وما يجري مجراها. فقد بان أيضاً من هذا أنه لا بد من اتّصال الكون من حركة متصلّة، ولا تتصل غير المكانية والوضعية ولا من المكانية غير المستديرة، فإن كان كون مّا كانت حركة متصلّة لا محالة.

في أن واجب الوجود بذاته عقل وعاقل ومعقول

وإذ قد ثبت واجب الوجود، فنقول إنه بذاته عقل وعاقل ومعقول. أما أنه معقول الماهية، فلأنك تعرف أن طبيعة الوجود، بما هي طبيعة الوجود، وطبيعة أقسام الوجود، بما هي كذلك، غير ممتنع عليها أن تعقل. وإنما يعرض لها أن لا تعقل إذا كانت في المادة، أو مكنوفة بعوارض المادة، فإنها من حيث هي كذلك محسوسة أو متخيلة. وظهر فيها سلف أن ذلك الوجود، إذا جرّد عن هذا العائق كان وجوداً وماهية معقولة، وكل ما هو بذاته مجرّد عن المادة والعوارض، فهو بذاته معقول. والأول الواجب الوجود مجرد عن المادّة وعوارض المادة، فهو بما هو هويّة مجردة عقل، وبما يعتبر له من أن هويته المجردة له لذاته، فهو معقول لذاته، وبما يعتبر له من أن ذاته لها هويّة مجردة هو عاقل ذاته. فإن المعقول هوالذي ماهيّته المجردة لشيء، والعاقل هو الذي له ماهيّة مجرّدة لشيء، وليس من شرط هذا الشيء أن يكون هو أوآخر، بل شيء مطلقاً. والشيء المطلق أعمّ من أن يكون هو أو غيره، كما سنوضح. فالأول لأن له ماهية مجردة لشيء هو عاقل، وبما ماهيّته مجردة لشيء هو معقول، وهذا الشيء هو ذاته، فهو عاقل بأن له الماهية المجردة، التي لشيء هو ذاته، ومعقول بأن ماهيته المجردة هي لشيء هو ذاته. فكل من تفكر قليلاً علم أن العاقل يقتضي شيئاً معقولاً. وهذا الاقتضاء لا يتضمن أن ذلك الشيء آخر، أو هو. وأيضاً فإن المحرك يقتضي شيئاً متحركاً، وهذا الاقتضاء نفسه ليس يوجب أن يكون شيئاً آخر، بل نوعاً آخر من البحث يوجب ذلك. ولذلك لم يمتنع أن نتصوّر شيئاً يتحرك بذاته إلى وقت أن يقوم البرهان على امتناعه، ولم يكن نفس تصور المحرك والمتحرك

يوجب ذلك، إذ كان المتحرك يوجب أن يكون له شيء يتحرك هو عنه بلا شرط أنه آخر أو هو، والمحرك يوجب أن يكون له شيء متحرك عنه بلا شرط أنه آخر أو هو. ولذلك المضافات تعرف أنيّتها لأمر آخر لا لنفس النسبة والاضافة المفروضة في الذهن. فإنا نعلم يقيناً أن لنا قوة نعقل بها الأشياء. فإما أن تكون القوة التي تعقل هذا المعنى هي هذه القوة نفسها، فتكون هي بعينها تعقل ذاتها فيثبت المطلوب، أو تعقل ذلك بقوة أخرى. فتكون لنا قوتان: قوة نعقل بها الأشياء وقوة نعقل بها هذه القوة، ثم يتسلسل الكلام إلى غير النهاية، فيكون فينا قوى تعقل الأشياء بلا نهاية بالفعل، ولكن هذا محال. فقد بان أن المعقول لا يوجب أن يكون معقول شيء آخر[1]. وبهذا تبين أنه ليس يقتضي العاقل أن يكون عاقل شيء آخر، بل كل ما يوجد له الماهية المجردة فهو عاقل، وكل ما هو ماهية مجرّدة توجد لشيء فهو معقول. وإذا كانت هذه الماهية لذاتها تعقل ولذاتها أيضاً تعقل كل ماهية مجردة تتصلّ بها ولا تفارقها، فهي بذاتها عقل ومعقول. فقد فهمت أن نفس كونه معقولاً وعاقلاً لا يوجب أن يكون إثنين في الذات ولا اثنين في الاعتبار أيضاً، فإنه ليس تحصيل الأمرين إلا اعتبار أن له ماهية مجردة هي ذاته، وأن ماهية مجردة هي ذاته له. وههنا تقديم وتأخير في ترتيب المعاني، والغرض المحصّل شيء واحد بلا قسمة. فقد بان أن كونه عاقلاً ومعقولاً لا يوجب فيه كثرة البتة.

في أنه بذاته معشوق وعاشق ولذيذ وملتذ وأن اللذة هي إدراك الخير الملائم

ولا يمكن أن يكون جمال أو بهاء فوق أن تكون الماهية عقلية محضة، خيرية محضة، بريئة عن كل واحد من أنحاء النقص، واحدة من كل جهة. والواجب الوجود له الجمال والبهاء المحض، وهو مبدأ كل اعتدال، لأن كل اعتدال هو في كثرة تركيب أو مزاج، فيحدث وحدة في كثرته. وجمال كل

(١) قارن الشفاء (آلهيات)، القاهرة ١٩٦٠، ص ٣٥٨.

شيء وبهاؤه هو أن يكون على ما يجب له فكيف جمال ما يكون على ما يجب في الوجود الواجب؟ وكل جمال ملائم وخير مدرك، فهو محبوب ومعشوق، ومبدأ إدراكه، إما بالحس وإما الخيال وإما الوهم وإما الظن وإما العقل. وكلما كان الادراك أشدّ إكتناهاً وأشد تحقيقاً، والمدرك أجمل وأشرف ذاتاً، فإحباب القوة المدركة إياه والتذاذها به أكثر. فالواجب الوجود الذي في غاية الجمال والكمال والبهاء، الذي يعقل ذاته بتلك الغاية في البهاء والجمال، وبتمام التعقل، ويتعقل العاقل والمعقول على أنهما واحد بالحقيقة، يكون ذاته لذاته أعظم عاشق ومعشوق، وأعظم لاذ وملتذ، فإن اللذة ليست إلا إدراك الملائم، من جهة ما هو ملائم. فالحسية منها احساس بالملائم والعقلية تعقل الملائم، والأول أفضل مدرك بأفضل إدراك لأفضل مدرك، فهو أفضل لاذ وملتذ. ويكون ذلك أمراً لا يقاس إليه شيء، وليس عندنا لهذه المعاني أسامٍ غير هذه الأسامي. فمن استشنعها استعمل غيرها. ويجب أن تعلم أن إدراك العقل للمعقول أقوى من ادراك الحس للمحسوس، لأنه، أعني العقل، يعقل ويدرك الأمر الباقي الكلي، ويتحد به ويصير هو هو، على وجه ما ويدركه بكنهه لا بظاهره، وليس كذلك الحس للمحسوس. واللذة التي تجب لنا، بأن نتعقل ملائماً هي فوق التي تكون لنا بأن نحس ملائماً، ولا نسبة بينهما، ولكنه قد يعرض أن تكون القوة الدرّاكة لا تستلذّ بما يجب أن تستلذّ به لعوارض، كما أن المريض لا يستلذّ الحلو ويكرهه لعارض. فكذلك يجب أن تعلم من حالنا ما دمنا في البدن، فانا لا نجد إذا حصل لقوّتنا العقلية كما لها بالفعل من اللذة ما يجب للشيء في نفسه، وذلك لعائق البدن. فلو انفردنا عن البدن لكنّا بمطالعتنا ذاتنا، وقد صارت عالماً عقلياً مطابقاً للموجودات الحقيقية والجمالات الحقيقية والملذات الحقيقية، متصلة بها اتصال معقول بمعقول، نجد من اللذة والبهاء ما لا نهاية له. وسنوضح هذه المعاني بعد. واعلم أن لذة كل قوّة حصول كمالها، فللحس المحسوسات الملائمة، وللغضب الانتقام وللرجاء الظفر، ولكل شيء ما يخصّه، وللنفس الناطقة مصيرها عالماً عقلياً بالفعل. فالواجب الوجود معقول، عقل أو لم يعقل، معشوق، عشق أو لم يعشق، لذيذ شعر بذلك أم لم يشعر.

في أن واجب الوجود بذاته كيف يعقل ذاته والأشياء

وليس يجوز أن يكون واجب الوجود يعقل الأشياء من الأشياء، وإلاّ فذاته إما متقوّمة بما يعقل، فيكون تقوّمها بالأشياء، وإما عارض لها أن تعقل، فلا تكون واجبة الوجود من كل جهة، وهذا محال، إذلا تكون بحال لولا أمور من خارج لم يكن هو، أو يكون له حال لا تلزم عن ذاته بل عن غيره، فيكون لغيره فيه تأثير. والأصول السالفة تبطل هذا وما أشبهه، ولأنه كما سنبين مبدأ كل وجود فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له، وهو مبدأ للموجودات التامة بأعيانها، والموجودات الكائنة الفاسدة بأنواعها أولاً، وبتوسط ذلك بأشخاصها. وبوجه آخر لا يجوز أن يكون عاقلاً لهذه المتغيرات مع تغيرها، من حيث هي متغيرة عقلاً زمانياً متشخصاً، بل على نحو آخر نبيّنه. فإنه لا يجوز أن يكون تارة يعقل منها أنها موجودة غير معدومة، وتارة يعقل منها أنها معدومة غير موجودة. ولكل واحد من الأمرين صورة عقلية على حدة، ولا واحدة من الصورتين تبقى مع الثانية، فيكون واجب الوجود متغير الذات. ثم الفاسدات إن عقلت بالماهية المجردة بما يتبعها مما لا يتشخص[1] لم تعقل بما هي فاسدة، وإن أدركت بما هي مقارنة لمادة وعوارض مادة ووقت وتشخص، لم تكن معقولة بل محسوسة أو متخيلة. ونحن قد بيّنا في كتب أخرى أن كل صورة محسوسة وكل صورة خيالية، فانما ندركها من حيث هي محسوسة ونتخيلها بآلة متجزئة. وكما أن اثبات كثير من الأفاعيل للواجب الوجود نقص له، كذلك اثبات كثير من التعقلات، بل واجب الوجود انما يعقل كل شيء على نحو كلي، ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصي، فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض. وهذا من العجائب التي يحوج تصورها إلى لطف قريحة.

في أن واجب الوجود كيف يعقل الأشياء

فأما كيفية ذلك، فلأنه إذا عقل ذاته وعقل أنه مبدأ كل موجود، عقل

(١) قارن الشفاء، ص ٣٥٩.

أوائل الموجودات عنه، وما يتولد عنها. ولا شيء من الأشياء يوجد إلا وقد صار من جهة مّا واجباً بسببه. وقد بينا هذا، فتكون هذه الأسباب تتأدى بمصادماتها إلى أن توجد عنها الأمور الجزئية. فالأول يعلم الأسباب ومطابقتها، فيعلم ضرورة ما تتأدى إليه وما بينها من الأزمنة وما لها من العودات، لأنه ليس يمكن أن يعلم تلك ولا يعلم هذه، فيكون مدركاً للأمور الجزئية من حيث هي كلية، أعني من حيث لها صفات. وإن تخصّصت بها شخصاً، فبالإضافة إلى زمان متشخص، أو حال متشخصة، لو أخذت تلك الحال بصفاتها، كانت أيضاً بمنزلتها. لكنها لكونها مستندة إلى مبادىء كلّ واحد منها نوعه في شخصه، فيستند إلى أمور شخصية. وقد قلنا إن مثل[1] هذا الاستناد قد يجعل للشخصيات رسماً ووصفاً مقصوراً عليها. فإن كان ذلك الشخص مما هو عند العقل شخصي أيضاً، كان للعقل إلى ذلك المرسوم سبيل، وذلك هو الشخص الذي هو واحد في نوعه لا نظير له، ككرة الشمس مثلاً أو كالمشتري. وأما إذا كان منتشراً في الأشخاص، لم يكن للعقل إلى رسم الشيء سبيل إلا أن يشار إليه ابتداء، على ما عرفته.

ونعود فنقول: وكما أنك إذ تعلم الحركات السماوية كلها، فأنت تعلم كل كسوف وكل اتصال وانفصال جزئي يكون بعينه، ولكن على نحو كلي، لأنك تقول في كسوف مّا أنه كسوف يكون بعد زمان حركة كوكب كذا من موضع كذا، شمالياً بصفة كذا، ينفصل القمر منه إلى مقابلة كذا، ويكون بينه وبين كسوف مثله سابق عليه أو متأخر عنه مدة كذا. وكذلك حال الكسوفين الآخرين، حتى لا يبقى عارض من عوارض تلك الكسوفات إلا علمته، ولكنك علمته كلياً، لأن هذا المعنى قد يجوز أن يحمل على كسوفات كثيرة، كل واحدة منها تكون حاله تلك الحال. لكنك تعلم بحجة ما أن ذلك الكسوف لا يكون إلا واحداً بعينه، وهذا لا يدفع الكلية، إن تذكرت ما قلناه قبل. ولكنك مع هذا كله ربما لم تُجز أن تحكم بوجود هذا الكسوف في

(١) الشفاء، ص ٣٦٠.

هذا الآن أولا وجوده، إلا أن تعرف جزئيات الحركات بالمشاهدة الحسية، وتعلم ما بين هذا المشاهد وبين ذلك الكسوف من المدة. وليس هذا نفس معرفتك بأن في الحركات حركة جزئية، صفتها ما شاهدت، وبينها وبين الكسوف الفلاني كذا، فإن ذلك قد يجوز أن تعلمه على هذا النوع من العلم، ولا تعلمه بوقت مّافتشك[1] أنها هل هي موجودة، بل يجب أن يكون قد حصل لك بالمشاهدة شيء مشار إليه حتى تعلم حال ذلك الكسوف. فإن منع مانع أن يسمى هذا معرفة للجزئي من جهة كليته، فلا مناقشة معه، لأن غرضنا الآن في غير ذلك، وهو تعريفنا أن الأمور الجزئية كيف تعلم وتدرك علماً وإدراكاً لا يتغير معها العالم، وكيف تُعلَم وتُدرَك علماً يتغير معه العالم. فإنك إذا علمت أمر الكسوفات كما توجد كلية، أو موجودة دائماً، أو كان لك علم لا بالكسوفات المطلقة، بل بكل كسوف كائن، ثم كان وجود ذلك الكسوف وعدمه لا يغيّر منك أمراً، فإن علمك في الحالين يكون واحداً، وهو أن كسوفاً له وجود بصفات كذا، بعد كسوف كذا، أو بعد وجود الشمس في الحمل كذا، في عدة كذا، ويكون بعده كذا وبعده كذا، ويكون هذا منك صادقاً قبل ذلك الكسوف ومعه وبعده. فأما أن أدخلت الزمان في ذلك، فعلمت في آن مفروض أن هذا الكسوف ليس بموجود، ثم علمت في آن آخر أنه موجود، ثم لا يبقى علمك ذلك عند وجوده، بل يحدث علم آخر بعد التغير الذي أشرنا إليه قبل، ولم يصح أن تكون في وقت الانجلاء على ما كنت قبل الانجلاء، فهذا لأنك زماني وآني. وأما الأول الذي لا يدخل في زمان وحكمه، فهو بعيد أن يحكم حكماً في هذا الزمان وذلك الزمان من حيث هو فيه، ومن حيث هو حكم منه جديد، أو معرفة جديدة. واعلم أنك إنما كنت تتوصل إلى ادراك الكسوفات الجزئية، لاحاطتك بأسبابها وإحاطتك بكل ما في السماء. وإذا وقعت الاحاطة بجميع الأسباب في الأشياء ووجودها، انتقل منها إلى جميع المسبّبات. ونحن سنبين هذا بزيادة كشف على ما بيناه من ذي قبل، فتعلم كيف يُعلم الغيب، وتعلم من هذا أن الأول

(١) الشفاء، ص ٣٦١.

من ذاته كيف يعلم كل شيء، لأنه مبدأ شيء أو أشياء حالها وحركتها كذا، وما ينتج عنها كذا، إلى التفصيل الذي لا تفصيل بعده، ثم على الترتيب الذي يلزم ذلك التفصيل لزوم التعدية والتأدية، فتكون هذه الأشياء مفاتيح الغيب.

في تحقيق وحدانية الأول بأن علمه لا يخالف قدرته وإرادته وحياته في المفهوم، بل ذلك كلّه واحد ولا تتجزأ لاحدى هذه الصفات ذات الواحد الحق

فالأول يعقل ذاته، ويعقل نظام الخير الموجود في الكل، وأنه كيف يكون بذلك النظام، لأنه يعقله وهو مستفيض كائن موجود. وكل معلوم الكون وجهة الكون، عن مبدئه عند مبدئه، وهو خير غير مناف وتابع لخيرية ذات المبدأ وكمالها المعشوق لذاتيهما، فذلك الشيء مراد. لكن ليس مراد الأول هو على نحو مرادنا حتى يكون له فيما يكون عنه غرض، فكأنك قد علمت استحالة هذا وستعلم، بل هو لذاته مريد هذا النحو من الارادة العقلية المحضة، وحياته حالها هذا أيضاً بعينه. فإن الحياة التي عندنا تكمل بادراك وفعل هو التحريك ينبعثان عن قوتين مختلفتين، وقد صح أن نفس مدركه (وهو ما يعقله من الكل) هو سبب الكل وهو بعينه مبدأ فعله، وذلك إيجاد الكل. فمعنى الحياة واحد منه هو إدراك وسبيل إلى الايجاد، فالحياة منه ليس مما تفتقر إلى قوتين مختلفتين، حتى تتم بقوتين ولا الحياة منه غير العلم، وكل ذلك له بذاته.

وأيضاً فإن الصورة المعقولة التي تحدث فينا، فتصير سبباً للصورة الموجودة الصناعية، لو كانت بنفس وجودها كافية لأن تتكون منها الصور الصناعية بأن تكون صوراً هي بالفعل مباد لما هي له صور، كان المعقول عندنا هو بعينه القدرة. ولكن ليس كذلك، بل وجودها لا يكفي في ذلك، لكن يحتاج إلى إرادة متجدّدة منبعثة من قوة شوقية يتحرك منهما معاً القوة المحركة، فتحرك العصب والأعضاء الآلية، ثم تحرّك الآلات الخارجة، ثم

تحرك المادة. فلذلك لم يكن نفس وجود هذه الصورة المعقولة قدرة ولا إرادة، بل عسى القدرة فينا بعد المبدأ المحرك، وهذه الصورة محركة لمبدأ القدرة، فتكون محركة المحرك. لكن واجب الوجود ليست إرادته مغايرة الذات لعلمه، ولا مغايرة المفهوم لعلمه، فقد بينا أن العلم الذي له هو بعينه الإرادة التي له، وكذلك قد تبيّن أن القدرة التي له هي كون ذاته عاقلة للكل عقلاً، هو مبدأ للكل، لا مأخوذاً عن الكل، ومبدأ بذاته لا متوقف على وجود شيء. وهذه الإرادة على الصورة التي حقّقناها التي لا تتعلق بغرض في فيض الوجود، تكون غير نفس الفيض، وهو الجود. فقد كنا حققنا لك من أمر الجود ما إذا تذكرته، علمت أن هذه الارادة نفسها تكون جوداً. فإذا حققت تكون الصفة الأولى لواجب الوجود أنه إنّ وموجود، ثم الصفات الأخرى يكون بعضها المتعينّ فيه هذا الوجود، مع إضافة وبعضها هذا الوجود مع السلب، وليس ولا واحد منها موجباً في ذاته كثرة البتة ولا مغايرة.

فاللواتي تخالط السلب أنه لو قال قائل في الأول، بلا تحاش إنه جوهر، لم يعن إلا هذا الوجود، وأنه مسلوب عنه الكون في الموضوع. وإذا قيل له واحد، لم يعن به إلا الوجود نفسه مسلوباً عنه القسمة بالكم أو القول أو مسلوباً عنه الشريك. وإذا قيل عقل ومعقول وعاقل، لم يعنِ بالحقيقة إلا ان هذا الوجود مسلوباً عنه جواز مخالطة المادة وعلائقها مع اعتبار إضافة مّا. وإذا قيل له أول، لم يعن إلا اضافة هذا الوجود إلى الكل. وإذا قيل له قادر لم يعن به إلا أنه واجب الوجود، مضافاً إلى أن وجود غيره، إنما يصحّ عنه على النحو الذي ذكر. وإذا قيل له حيّ، لم يعن إلا هذا الوجود العقلي، مأخوذاً مع الاضافة إلى الكل المعقول أيضاً بالقصد الثاني، إذ الحي هو الدرّاك الفعّال. وإذا قيل مريد، لم يعنِ إلا كون واجب الوجود مع عقليته، أي سلب المادة عنه، مبدأ لنظام الخير كله، وهو يعقل ذلك. فيكون هذا مؤلفاً من اضافة وسلب. وإذا قيل جواد عناه من حيث هذه الاضافة مع السلب، بزيادة سلب آخر، وهو أنه لا ينحو غرضاً لذاته. وإذا قيل خير، لم يعن إلا كون هذا الوجود مبرأ عن مخالطة بالقوة والنقص، وهذا سلب، أو كونه مبدأ

لكل كمال ونظام، وهذا إضافة. فإذا عقلت صفات الأول الحق على هذه الجهة، لم يوجد فيها شيء يوجب لذاته أجزاء أو كثرة بوجه من الوجود.

في صدور الأشياء عن المدبّر الأول

فقد ظهر لنا أن للكل مبدأ واجب الوجود، غير داخل في جنس أو واقع تحت حد أو برهان، بريئاً عن الكم والكيف والماهية والأين والمتى والحركة، لا ندّ له ولا شريك ولا ضد، وإنه واحد من جميع الوجوه، لأنه غير منقسم، لا في الأجزاء بالفعل، ولا في الأجزاء بالفرض والوهم كالمتصل، ولا في العقل بأن تكون ذاته مركبة من معان عقلية متغايرة، يتحدّ منها جملته، وأنه واحد من حيث هو غير مشارك البتة في وجوده الذي له. فهو بهذه الوجوه فرد، وهو واحد لأنه تامّ الوجود، ما بقي له شيء ينتظر حتى يتم، وقد كان هذا أحد وجود الواحد. وليس الواحد فيه إلا على الوجه السلبي، ليس كالواحد الذي للأجسام، لاتصال أو اجتماع أو غير ذلك مما يكون الواحد فيه بوحدة، هي معنى وجودي يلحق ذاتاً أو ذواتاً.

في إثبات دوام الحركة بقول مجمل، ثم بعده بقول مفصل

وقد اتضح لك فيما سلف من العلوم الطبيعية وجود قوة غير متناهية، ليست مجسّمة، وأنها مبدأ الحركة الأولية. وبان لك أن الحركة المستديرة ليست متكونة تكوناً زمانياً. فقد بان لك من هناك من وجه مّا أن هنا مبدأ دائم الوجود. وقد بان لك بعد ذلك أن واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته، وأنه لا يجوز أن تستأنف له حالة لم تكن، مع أنه قد بان لك أن العلة لذاتها تكون موجبة للمعلول، فإن دامت أوجبت المعلول دائماً. فلو اكتفيت بتلك الأشياء لكفتك ما نحن في شرحه، إلا أنا نزيدك بصيرة، فنقول إنك قد علمت أن كل حادث فله مادة. فإذا كان لم يحدث ثم حدث، لم يخل إما أن تكون علّتاه الفاعلية والقابلية لم تكونا فحدثتا، أو كانتا، ولكن كان الفاعل لا يحرك والقابل لا يتحرك، أو كان الفاعل ولم يكن القابل، أو كان القابل ولم يكن الفاعل. ونقول قولاً مجملاً، قبل العود إلى التفصيل، إنه

إذا كانت الأحوال من جهة العلل، كما كانت ولم يحدث البتة أمر لم يكن، كان وجود الكائن أولاً وجوده على ما كان، فلم يجز أن يحدث كائن البتة. فإن حدث أمر لم يكن فلا يخلو، إما أن يكون حدوثه على سبيل ما يحدث بحدوث علته دفعة، لا على سبيل ما يحدث لقرب علته بعدها، أو يكون حدوثه على سبيل ما يحدث لقرب علته أو بعدها. فأما القسم الأول، فيجب أن يكون حدوثه لحدوث العلة ومعها، غير متأخر عنها البتة، فإنه إن كانت العلة غير موجودة ثم وجدت، أو موجودة وتأخر عنها المعلول، لزم ما قلناه في الأول من وجوب حادث آخر غير العلة، فكان ذلك الحادث هو العلة القريبة. فإن تمادى الأمر على هذه الجهة، وجبت علل وحوادث دفعة غير متناهية، ووجبت معاً، وهذا مما عرفنا الأصل القاضي بابطاله. فبقي أن لا تكون العلل الحادثة كلها دفعة لا لقرب من علة أولى أو بعد.

فبقي أن مبادىء الكون تنتهي إلى قرب علل أو بعدها، وذلك بالحركة. فإذاً قد كان قبل الحركة حركة، وتلك الحركة أوصلت العلل إلى هذه الحركة، فهما كالمتماسين، وإلا رجع الكلام إلى الرأس في الزمان الذي بينهما. وذلك أنه إن لم يماسّها حركة، كانت الحوادث الغير متناهية منها في آن واحد، إذ لا يجوز أن تكون في آنات متلاقية متماسة، فاستحال ذلك. بل يجب أن يكون واحد قد قرُب في ذلك الآن بعد بعد، أو بعُد بعد قرب، فيكون ذلك الآن نهاية الحركة الأولى، يؤدّي إلى حركة أخرى أو أمر آخر. فإن أدت إلى حركة أخرى وأوجبت، كانت الحركة التي هي كعلة قريبة لهذه الحركة مماسة لها. والمعنى في هذه المماسة مفهوم على أنه لا يمكن أن يكون زمان بين حركتين ولا حركة فيه، فإنه قد بان لنا في الطبيعيات أن الزمان تابع للحركة. ولكن الاشتغال بهذا النحو من البيان يعرّفنا إن كانت حركة قبل حركة، ولا يعرفنا أن تلك الحركة كانت علة لحدوث هذه الحركة. فقد ظهر ظهوراً واضحاً أن الحركة لا تحدث بعد ما لم تكن إلا بحادث، وذلك الحادث لا يحدث إلا بحركة مماسة لهذه الحركة. ولا نبالي أي حادث كان ذلك الحادث، كان قصداً من الفاعل أو إرادة، أو علماً أو آلة أو طبعاً، أو حصول وقت أوفق للعمل دون وقت، أو حصول تهيؤ واستعداد من القابل لم يكن، أو

وصول من المؤثر لم يكن، فإنه كيف كان فحدوثه متعلق بالحركة لا يمكن غير هذا.

ولنرجع إلى التفصيل، فنقول: إن كانت العلة القابلة والفاعلة موجودتي الذات، ولا فعل ولا انفعال بينهما، فيحتاج إلى وقوع نسبة بينهما توجب الفعل والانفعال. أما من جهة الفاعل، فمثل إرادة موجبة للفعل، أو طبيعة موجبة للفعل أو آلة أو زمان. وأما من جهة القابل، فمثل استعداد لم يكن، أو من جهتيهما جميعاً، مثل وصول أحدهما إلى الآخر. وقد صح أن جميع هذا بحركة مّا. وأما إن كان الفاعل موجوداً ولم يكن قابل البتة، فهذا محال. أما أولاً فلأن القابل كما بيّنا لا يحدث إلا بحركة أو اتصال، فيكون قبل الحركة حركة، وأما ثانياً، فإنه لا يمكن أن يحدث ما لم يتقدّمه وجود القابل وهو المادة، فيكون قد كان القابل. وإما إن وضع أن القابل موجود والفاعل ليس بموجود، فالفاعل محدث، ويلزم أن يكون حدوثه بعلّة ذات حركة على وصفنا.

بيان آخر

وأيضاً مبدأ الكل ذات واجبة الوجود، وواجب الوجود واجب أن يوجد ما يوجد عنه، وإلا فله حال لم تكن، فليس واجب الوجود من جميع جهاته. فإن وضعت الحال الحادثة، لا في ذاته بل خارجة عن ذاته، كما يضع بعضهم الإرادة، فالكلام على حدوث الإرادة عنه ثابت، أهو بالإرادة أو طبعاً، أو لأمر آخر، أي أمر كان؟ ومهما وضع أمر حدث بعد أن لم يكن، فإما أن يوضع حادثاً في ذاته وإما غير حادث في ذاته، بل على أنه شيء، مباين لذاته، فيكون الكلام فيه ثابتاً. وإن حدث في ذاته، كان ذاته متغيراً، وقد بُيّن أن واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته. وأيضاً إذا كان هو عند حدوث المباينات عنه كما كان قبل حدوثها، ولم يعرض البتة شيء لم يكن، وكان الأمر على ما كان، ولم يوجد عنه شيء، فليس يجب أن يوجد عنه شيء، بل يكون الأمر والحال على ما كان. فلا بد من تمييز لوجوب الوجود عنه أو ترجيح الوجود عنه بحادث متوسط لم يكن حين كان الترجيح للعدم

عنه، وكان التعطل عن الفعل حاله. وليس هذا أمراً خارجاً عنه، فاننا نتكلم في حدوث الحادث عنه نفسه بلا واسطة أمر يحدث فيحدث به الثاني، كما يقولون في الإرادة والمراد. والعقل الصريح الذي لم يكذب، يشهد أن الذات الواحدة، إذا كانت من جميع جهاتها كما كانت، وكان لا يوجد عنها فيما قبل شيء، وهي الآن كذلك، فالآن أيضاً لا يوجد عنها شيء. فإذا صار الآن يوجد عنها شيء، فقد حدث في الذات قصد أو إرادة أو طبع، أو قدرة وتمكن، أو شيء مما يشبه هذا لم يكن. ومن أنكر هذا، فقد فارق مقتضى عقله لساناً ويعود إليه ضميراً، فإن الممكن أن يوجد وأن لا يوجد لا يخرج إلى الفعل ولا يترجح له أن يوجد إلا بسبب. وإذا كانت هذه الذات التي للعلة كما[1] كانت ولا يترجح ولا يجب عنها هذا الترجح، ولا داعي ولا مصلحة ولا غير ذلك، فلا بدّ من حادث يوجب الترجّح في هذه الذات، إن كانت هي الفاعلة، وإلا كانت نسبتها إلى ذلك الممكن، على ما كان قبل، ولم يحدث لها نسبة أخرى، فيكون الأمر بحاله ويكون الامكان إمكاناً صرفاً بحاله. وإذا حدثت لها نسبة، فقد حدث أمر، ولا بد من أن يحدث لذاته وفي ذاته، فإنها إن كانت خارجة عن ذاته كان الكلام فيها ثابتاً، ولم تكن النسبة المطلوبة، فإنا نطلب النسبة الموقعة لوجود كل ما هو خارج عن ذاته، بعد ما لم يكن أجمع، كأنها جملة واحدة. وفي حال ما لم يوجد شيء، وإلا قد أخرج من الجملة شيء، فننظر في حال ما بعده، فإن كان مبدأ النسبة مباينة له، فليست هي النسبة المطلوبة. فإذاً الحادث الأول يكون على هذا القول في ذاته، لكنه محال. فكيف يمكن أن يحدث في ذاته شيء وعمن يحدث؟ وقد بان أن واجب الوجود بذاته واحد، أفترى أن ذلك عن الحادث منه، فتكون ليست النسبة المطلوبة، لأنا نطلب النسبة الموجبة لخروج الممكن الأول إلى الفعل، أو هي عن واجب وجود آخر؟ وقد قيل إن واجب الوجود واحد، على أنه إن كان عن واجب آخر، فهو العلة الأولى، والكلام ثابت فيه.

---

(١) زيادة عن الشفاء، ص ٣٧٧.

في أن ذلك لا يقع لانتظار وقت ولا يكون وقت أولى من وقت

ثم كيف يجوز أن يتميز في العدم وقت ترك ووقت شروح وبِمَ يخالف الوقت الوقت؟ وأيضاً إذ بان أن الحادث لا يحدث إلا بحدوث[1] حال في المبدأ، فلا يخلو إما أن يكون حدوث ما يحدث عن الأول بالطبع، أو عرض فيه عن غير الإرادة أو بالإرادة، إذ ليس بقسري ولا اتفاق. فإن كان بالطبع فقد تغير الطبع، أو كان بالعرض فقد تغير العرض. وإن كان بالإرادة، فلينتزل أنها حدثت فيه أو مباينة له، بل نقول إما أن يكون المراد نفس الايجاد أو غرضاً ومنفعة بعد. فإن كان المراد نفس الايجاد لذاته، فلمَ لم يوجد قبل؟ أتراه استصلحه الآن أو حدث وقته، أو قدر عليه الآن؟ ولا معنى فيما يقوله القائل إن هذا السؤال باطل، لأن السؤال في كل وقت عائد، بل هذا السؤال حق، لأنه في كل وقت عائد ولازم. وإن كان لغرض ومنفعة، فمعلوم أن الذي هو للشيء بحيث كونه ولا كونه بمنزلة واحدة، فليس بغرض. والذي هو للشيء بحيث كونه ولا كونه بمنزلة واحدة فليس هو نافعاً، والذي كونه منه أولى فهو نافع. والحق الأول كامل الذات لا ينتفع بشيء، كيف وهو غاية الخيرات؟

في أنه يلزم على قول المخالفين أن يكون الله تعالى سابقاً على الزمان والحركات بزمان

وأيضاً فإن الأول بماذا يسبق أفعاله الحادثة، أبذاته أم بالزمان؟ فإن كان بذاته فقط، مثل الواحد للاثنين، وإن كانا معاً بالزمان، وكحركة المتحرك بأن يتحرك بحركة ما يتحرك عنه، وإن كانا معاً بالزمان، فيجب أن يكون كلاهما محدثين أو قديمين[2] قدم الأول وقدم الأفعال الكائنة عنه. وإن كان قد

(١) كما في الشفاء، ص ٣٧٨.

(٢) زيادة يقتضيها السياق، ويبدو أن عبارة الشفاء هنا مضطربة أيضاً.

سبق لا بذاته فقط بل بذاته وبالزمان، بأن كان وحده ولا عالم ولا حركة.

ولا شك أن لفظة كان تدل على أمر مضى وليس الآن وخصوصاً. ويعقبه قولك «ثم» فقد كان كون «ثم» مضى، قبل أن خلق الخلق. وذلك الخلق متناه، فقد كان إذاً زمان قبل الحركة والزمان، لأن الماضي إما بذاته، وهو الزمان، وإما بالزمان، وهو الحركة وما فيها ومعها. فقد بان لك هذا. فإن لم يسبق بأمر هو ماض للوقت الأول من حدوث الخلق، فهو حادث مع حدوثه، وكيف لا يكون سبق على أوضاعهم بأمر ماض للوقت الأول من الخلقة، وقد كان ولا خلق وكان وخلق؟ وليس كان ولا خلق ثابتاً، عند كونه كان وخلق، ولا كونه قبل الخلق ثابت، مع كونه مع الخلق. وليس كان ولا خلق نفس وجوده وحده، فإن ذاته حاصلة بعد الخلق، ولا كان ولا خلق هو وجوده مع عدم الخلق بلا شيء ثالث. فإن وجود ذاته وعدم الخلق موصوف بأنه قد كان، وليس الآن.

وتحت قولنا «كان» معنى معقول دون معقول الأمرين. لأنك إذا قلت: وجود ذات وعدم ذات، لم يكن مفهوماً منه السبق، بل قد يصحّ أن يفهم معه التأخر. فإنه لو عدمت الأشياء صحّ وجوده وعدم الأشياء، ولم يصح أن يقال لذلك «كان»، بل إنما يفهم السبق بشرط ثالث. فوجود الذات شيء، وعدم الذات شيء، ومفهوم «كان» شيء موجود غير المعنيين. وقد وضع هذا المعنى للخالق، عز ذكره، ممتداً لا عن بداية، وجوّز فيه أن يخلق قبل أي وقت توهم فيه أنه خلق. فإذا كان هذا هكذا، كانت هذه القبلية مقدّرة مكمّمة، وهذا هو الذي نسمّيه الزمان، إذ تقديره ليس تقدير ذي وضع ولا ثبات، بل على سبيل التجدد. ثم إن شئت فتأمل أقاويلنا الطبيعية، إذ بينا أن ما يدلّ عليه معنى كان ويكون عارض لهيئة غير قارة، والهيئة الغير القارة هي الحركة. فإذا تحققت علمت أن الأول إنما سبق الخلق عندهم، ليس سبقاً مطلقاً بل سبقاً بزمان، معه حركة وأجسام أو جسم.

في أن المخالفين يلزمهم أن يضعوا وقتاً قبل وقت بلا نهاية، وزماناً ممتداً في الماضي بلا نهاية، وهو بيان جدلي إذا استقصي مال إلى البرهان

وهؤلاء المعطلة الذين عطلوا الله تعالى عن جوده، لا يخلو أمرهم إما أن يسلموا أن الله عز وجل كان قادراً، قبل أن يخلق الخلق، أن يخلق جسماً ذا حركات تقدر أوقاته، وأزمنته ينتهي إلى وقت خلق العالم، أو يبقى مع خلق العالم، ويكون له إلى وقت خلق العالم أوقات وأزمنة محدودة، أو لم يكن الخالق قادراً أن يبتدىء الخلق الآخر إلا حين ابتدأ. وهذا القسم الثاني محال، يوجب انتقال الخالق من العجز إلى القدرة، أو انتقال المخلوقات من الامتناع إلى الامكان بلا علة. والقسم الأول يقسم عليهم قسمين، فيقال: لا يخلو إما أن يكون كان يمكن أن يخلق الخالق جسماً غير ذلك الجسم، إنما ينتهي إلى خلق العالم بمدة وحركات أكثر أو أقل، أو لا يمكن. ومحال أنه لا يمكن لما بيناه، فإن أمكن فإما أن يكون خلقه مع خلق ذلك الجسم الأول الذي ذكرناه قبل هذا الجسم، أو إنما يمكن قبله. فإن فرض امكانه فهو محال، فإنه لا يمكن أن يكون ابتداء خلقين متساويي الحركة في السرعة، يقع بحيث ينتهيان إلى خلق العالم، ومدة أحدهما أطول. وإن لم يمكن معه بل كان امكانه مبايناً له متقدماً عليه أو متأخراً عنه، يقدر في حال العدم امكان خلق شيء بصفته ولا امكانه، وذلك في حال دون حال، ووقع ذلك متقدماً أو متأخراً، ثم ذلك إلى غير نهاية. فقد وضح صدق[1] ما قدمناه من وجود حركة لا بدء لها في الزمان، إنما البدء لها من جهة الخالق، وإنما هي السماوية.

في أن الفاعل القريب للحركة الأولى نفس

فيجب أن تعلم أن العلة القريبة للحركة الأولى نفس لا عقل، وأن

(1) زيادة عن الشفاء.

السماء حيوان مطيع لله عز وجل. فنقول: إنا بينا في الطبيعيات أن الحركة لا تكون طبيعية للجسم على الاطلاق، والجسم على حالته الطبيعية، إذ كان كل حركة بالطبع مفارقة ما بالطبع لحالة، والحالة التي تفارق بالطبع هي حالة غير طبيعية لا محالة. وظاهر أن كل حركة تصدر عن طبع، فعن حالة غير طبيعية. ولو كان شيء من الحركات مقتضى طبيعة الشيء، لما كان شيء من الحركات باطل الذات، مع بقاء الطبيعة، بل الحركات إنما تقتضيها الطبيعة لوجود حال غير طبيعية، إما في الكيف، كما إذا استحر الماء بالقسر، وأما في الكم، كما يذبل البدن الصحيح فيها ذبولاً مرضياً، وإما في المكان، كما إذا نقلت المدرة إلى حيز الهواء، وكذلك إن كانت الحركة في مقولة أخرى. والعلة في تجدد حركة بعد حركة تجدّد الحال الغير الطبيعية وتغيير البعد عن الغاية.

فإذا كان الأمر على هذه الصفة، لم تكن حركة مستديرة عن طبيعة، وإلا كانت عن حالة غير طبيعية إلى حالة طبيعية، فإذا وصلت إليها سكنت، ولم يجز أن يكون فيها بعينها قصد إلى تلك الحالة الغير الطبيعية، لأن الطبيعة ليست تفعل باختيار، بل على سبيل تسخير وسبيل ما يلزمها بالذات. فإن كانت الطبيعة تحرّك على الاستدارة، فهي تحرّك لا محالة، إما عن أين غير طبيعي، أو وضع غير طبيعي، هرباً طبيعياً عنه. وكل هرب طبيعي عن شيء، فمحال أن يكون هو بعينه قصداً طبيعياً إليه. والحركة المستديرة تفارق كل نقطة وتتركها وتقصد في تركها ذلك كل النقط، وليست تهرب عن شيء إلا وتقصده، فليست إذا الحركة المستديرة طبيعية.

في أن حركة السماء مع أنها نفسانية كيف يقال إنها طبيعية

إلا أنها قد تكون بالطبع، أي ليس وجودها في جسمها مخالفاً لمقتضى طبيعة أخرى لجسمها، فإن الشيء المحرّك لها وإن لم يكن قوة طبيعية، كان سبباً طبيعياً لذلك الجسم، غير غريب عنه، وكأنه طبيعة. وأيضاً فإن كل قوة فإنما تحرّك بتوسط الميل، والميل هو المعنى الذي يحسّ في الجسم المتحرك، إن سكن قسراً أحس ذلك الميل، كأنه يد تقاوم المسكّن مع سكونه طلباً

للحركة، فهو غير الحركة لا محالة، وغير القوة المحركة، لأن القوة المحركة تكون موجودة عند اتمامها الحركة، ولا يكون الميل موجوداً. فهكذا أيضاً الحركة الأولى، لأن محركها لا يزال يحدث في جسمها ميلاً بعد ميل، وذلك الميل لا يمتنع أن يسمى طبيعة، لأنه ليس بنفس، ولا من خارج، ولا له إرادة أو اختيار، ولا يمكنه أن لا يحرك أو يحرك إلى غير جهة محدودة، ولا هو مع ذلك بمضادّ لمقتضى طبيعة ذلك الجسم القريب. فإن سميت هذا المعنى طبيعة، كان لك أن تقول إن الفلك متحرك بالطبيعة، إلا أن طبيعته فيض عن نفس يتجدد بحسب تصوّر النفس. فقد بان أن الفلك ليس مبدأ حركته طبيعة، وكان قد بان أنه ليس قسراً، فهي عن إرادة لا محالة.

ونقول: إنه لا يجوز أن يكون مبدأ حركته القريب قوة عقلية صرفة لا تتغير، ولا تتخيل الجزئيات البتة. وكأنا قد أشرنا إلى جمل مما يعين في معرفة هذا المعنى في الفصول المتقدمة، إذا أوضحنا أن الحركة معنى متجدّد النسب، وكل شطر منه مخصّص بنسب، فإنه لاثبات له. ولا يجوز أن يكون عن معنى ثابت البتة وحده، فإن كان عن معنى ثابت فيجب أن يلحقه ضرب من تبدّل الأحوال. أما إن كانت الحركة عن طبيعة، فيجب أن تكون كل حركة تتجدد فيه. فلتجدد قرب وبعد من النهاية المطلوبة. وكل حركة ونسبة له تعدم، وكل جزء له نسبة تعدم، فلعدم بعد وقرب من النهاية. ولولا ذلك التجدد لم يمكن تجدد حركة، فإن الثابت، من جهة ما هو ثابت، لا يكون عنه إلا ثابت. وأما إن كان عن إرادة، فيجب أن يكون عن إرادة متجددة جزئية، فإن الإرادة الكليّة نسبتها إلى كل شطر من الحركة نسبة واحدة، فلا يجب أن تتعيّن منها هذه الحركة دون هذه، فإنها إن كانت لذاته علّة الحركة، لم يجز أن تبطل هذه الحركة. وإن كانت علة لهذه الحركة، بسبب حركة قبلها أو بعدها معدومة، كان المعدوم موجباً لموجود، والمعدوم لا يكون موجباً لموجود، وإن كان قد تكون الاعدام علة للاعدام، فأما أن يوجب المعدوم شيئاً، فهذا لا يمكن. وإن كانت العلية لأمور تتجدد، فالسؤال في تجددها ثابت. فإن كان تجدداً طبيعياً، لزم المحال الذي قدّمناه، وإن كان إرادياً يتبدل بحسب تصوّرات متجددة، فهو الذي نريده.

فقد بان أن الأداة العقلية الواحدة لا توجب البتة حركة، ولكنه قد يمكن أن نتوهم أن ذلك لارادة عقلية منتقلة. فإنه قد يمكن أن ينتقل العقل من معقول إلى معقول، إذا لم يكن عقلاً من كل جهة بالفعل، ويمكن أن يعقل الجزئي تحت النوع منتشراً مخصوصاً بعوارض، عقلاً بنوع كلي على ما أشرنا إليه. فيجوز إذاً أن نتوهم وجود عقل يعقل الحركة الكلية ويريدها، ثم يعقل انتقالاً من حد إلى حد، ويأخذ تلك الحركات وحدودها بنوع معقول على ما أوضحناه، وعلى ما من شأننا أن نبرهن عليه، من أن حركة من كذا إلى كذا، ثم من كذا إلى كذا، فنعيّن مبدأ مّا كلياً منتهياً إلى طرف آخر كلي، بمقدار مّا مرسوم كلي، وكذلك حتى تفنى الدائرة. فلا يبعد أن نتوهم أن تجدد الحركة يتبع تجدد هذا المعقول. فنقول: ولا على هذا السبيل يمكن أن يتمّ أمر الحركة المستديرة، فإن هذا التأثير على هذا الوجه يكون صادراً عن الإرادة الكلية، وإن كان على سبيل تجدد وانتقال والإرادة الكلية كيف كانت، فإنما هي بالقياس إلى طبيعة مشترك فيها، وإن كانت إرادة لحركة تتبعها ارادة لحركة. وأما هذه الحركة التي من ههنا بعينه إلى هناك بعينه، فليست أولى بأن تصدر عن تلك الإرادة من هذه الحركة التي من هناك إلى حد ثالث. فنسبة جميع أجزاء الحركة المتساوية في الجزئية إلى واحد واحد من تلك الارادات العقلية المتنقلة واحدة، فليس من ذلك جزء أولى بأن ينسب إلى واحد من تلك التصورات من أن لا ينسب. وكل شيء فنسبته إلى مبدئه ولا نسبته واحدة، فإنه بعد عن مبدئه بامكان، ولم يتميز ترجح وجوده عنه عن لا وجوده. وكل ما لم يجب عن علته، فإنه لا يكون كما علمت.

فكيف يصحّ أن يقال إن الحركة من (أ) إلى (ب) لزمت عن إرادة عقلية، والحركة من (ب) إلى (ج) من إرادة أخرى عقلية، دون أن يلزم عن كل واحدة من تلك الارادات غير ما لم يلزم، ويكون بالعكس؟ فإن (أ) و(ب) و(ج) متشابهة في النوع، وليس شيء من الارادات الكلية بحيث تعيّن الألف دون الباء، والباء دون الجيم، ولا الألف أولى بأن تتعيّن من الباء والجيم عن تلك الارادة، لما كانت عقلية، ولا الباء عن الجيم، إلا أن تصير نفسانية جزئية. وإذا لم تتعين تلك الحدود في العقل، بل كانت حدوداً كلية

فقط، لم يمكن أن تكون الحركة من (أ) إلى (ب) أولى من التي من (ب) إلى (ج). ثم كيف يمكن أن نفرض فيها إرادة وتصوراً، ثم ارادة وتصوراً، يختلفان في أمر متفّق، ولا استناد فيه إلى مخصوص شخصي يقاس به؟ ومع هذا كله فإن العقل لا يمكنه أن يفرض هذا الانتقال إلا مشاركاً للتخيل والحس. ولا يمكننا، إذا رجعنا إلى العقل الصريح، أن نعقل جملة الحركة وأجزاء الانتقال فيما نعقله دائرة معاً. فإذاً على الأحوال كلها لا غنى عن قوة نفسانية، تكون هي المبدأ القريب للحركة، وإن كنا لا نمنع أن يكون هناك أيضاً قوة عقلية، تنتقل هذا الانتقال العقلي بعد استناده إلى شبه تخيل. وأما القوة العقلية المجردة عن جميع أصناف التغير، فتكون حاضرة المعقول دائماً، إن كان معقولها كلياً عن كلي، أو كلياً عن جزئي، على ما أوضحناه. فإذا كان الأمر على هذا، فالفلك متحرك بالنفس والنفس مبدأ حركته القريبة، وتلك النفس متجدّدة التصور والإرادة، وهي متوهّمة، أي لها ادراك المتغيرات الجزئية، وإرادة لأمور جزئية بأعيانها، وهي كمال جسم الفلك وصورته. ولو كانت لا هكذا، بل قائمة بنفسها من كل وجه، لكانت عقلاً محضاً، لا يتغير ولا ينتقل ولا يخالطه ما بالقوة. والمحرك القريب للفلك إن لم يكن عقلاً، فيجب أن يكون قبله عقل هو السبب المتقدم لحركة الفلك.

فقد علمت أن هذه الحركة محتاجة إلى قوة غير متناهية، مجردة عن المادة، لا تتحرك ولا بالعرض. وأما النفس المحركة فإنها، كما تبيّن لك، جسمانية ومستحيلة متغيرة، وليست مجرّدة عن المادة، بل نسبتها إلى الفلك نسبة النفس الحيوانية التي لنا إلينا، إلا أن لها أن تعقل بوجه ما تعقلاً مشوباً بالمادة، وبالجملة تكون أوهامها أو ما يشبه الأوهام صادقة، وتخيلاتها أو ما يشبه التخيلات حقيقية، كالعقل العملي فينا. وبالجملة إدراكاتها بالجسم، ولكن المحرك الأول له قوة غير مادية أصلاً بوجه من الوجوه، إذ ليس يجوز أن تتحرّك بوجه من الوجوه في أن تحرك، وإلا لاستحالت ولكانت مادية كما قد تبين هذا. فيجب أن يحرك، كما يحرك محرك بتوسط محرك آخر، وذلك الآخر محاول للحركة مريد لها متغير بسببها. وهذا النحو الذي يحرك عليه محرك المحرك.

في أن المحرك الأول كيف يحرك وأنه محرّك على سبيل التشويق إلى الاقتداء بأمره الأولى، لاكتساب تشبه بالعقل

والذي يحرك المحرك من غير أن يتغير بقصد واشتياق[١]، فهو الغاية والغرض الذي إليه ينحو المحرك، وهو المعشوق، والمعشوق بما هو معشوق، هو الخير عند العاشق. بل نقول: إن كل محرك حركة غير قسرية، فهو إلى أمر مّا وتشوق أمر مّا، حتى الطبيعة، فإن معشوق الطبيعة أمر طبيعي، وهو الكمال الذاتي للجسم، إما في صورته وإما في أينه ووضعه. ومعشوق الإرادة أمر إرادي، إما إرادة لمطلوب حسّي، كاللذة أو وهمي خيالي كالغلبة، أو ظني، وهو الخير المظنون. وطالب اللذة هو الشهوة، وطالب الغلبة هو الغضب، وطالب الخير المظنون هو الظن، وطالب الخير الحقيقي المحض هو العقل. ويسمى هذا الطلب اختياراً. والشهوة والغضب غير ملائم لجوهر الجسم الذي لا يتغير ولا ينفعل، فإنه لا يستحيل إلى حال غير ملائمة فيرجع إلى حال ملائمة، فيلتذّ أو ينتقم من مخيّل له فيغضب. على أن كل حركة إلى لذيذ أو غلبة، فهي متناهية. وأيضاً فإن أكثر المظنون لا يبقى مظنوناً سرمدياً، فوجب أن يكون مبدأ هذه الحركة الحركة اختياراً وإرادة لخير حقيقي.

ولا يخلو ذلك الخير، إما أن يكون مما ينال بالحركة، فيوصل إليه أو يكون خيراً ليس جوهره مما ينال بوجه، بل هو مباين. ولا يجوز أن يكون ذلك الخير من كمالات الجوهر المتحرك، فيناله بالحركة، وإلا لانقطعت الحركة. ولا يجوز أن يكون متحركاً ليفعل فعلاً يكتسب بذلك الفعل كمالاً، كما من شأننا أن نجود لنمدح، ونحسن الأفعال لتحدث لنا ملكة فاضلة، أو نصير خيّرين. وذلك لأن المفعول يكتسب كماله من فاعله، فمحال أن يعود فيكمّل جوهر فاعله، فإن كمال المفعول المعلول أخسّ من كمال العلة الفاعلة، والأخس لا يكسب الأشرف والأكمل كمالاً، بل عسى أن يهيء الأخس للأفضل آلته ومادته، حتى يوجد هو في بعض الأشياء عن سبب

(١) كما في الشفاء، ص ٣٨٧.

آخر. وأما نحن فإن المدح الذي نطلبه ونرغب فيه هو كمال غير حقيقي، بل مظنون. والملكة الفاضلة التي نحصّلها بالفعل، ليس سببها الفعل، بل الفعل يمنع ضدّها، ويهيىء لها المادة، وتحدث هذه الملكة من الجوهر المكمل لأنفس الناس، وهو العقل الفعال، أو جوهر آخر يشبهه.

وعلى هذا فإن الحرارة المعتدلة سبب لوجود القوى النفسانية، ولكن على أنها مهيّئة للمادة لا موجدة، وكلامنا في الموجد. ثم بالجملة إذا كان الفعل مهيّأ ليوجد كمالاً، انتهت الحركة عند حصوله. فبقي أن يكون الخير المطلوب بالحركة خيراً قائماً بذاته، ليس من شأنه أن ينال. وكل خير هذا شأنه، فانما يطلب العقل التشبّه به بمقدار الامكان. والتشبه به هو تعقل ذاته في كمالها الأبدي، ليصير مثله في أن يحصل له الكمال الممكن في ذاته، كما حصل لمعشوقه. فالتشبّه بالخير يوجب البقاء الأبدي، على أكمل ما يكون لجوهر الشيء في أحواله ولوازمه دائماً لذلك. فما كان يمكن أن يحصل كماله الأقصى له في أول الأمر، تمّ تشبهه به بالثبات، وما كان لا يمكن أن يحصل له كماله الأقصى في أول الأمر، تمّ تشبهه به بالحركة.

وتحقيق هذا هو أن الجوهر السماوي، قد بان أن محركه محرك عن قوة غير متناهية، والقوة التي لنفسه الجسمانية متناهية، لكنها بما تعقل الأول فيسنح عليها من قوته ونوره دائماً، تصير كأن لها قوة غير متناهية. ولا يكون لها قوة غير متناهية، بل للمعقول الذي يسنح عليها نوره وقوته. وهو (أعني الجرم السماوي) في جوهره على كماله الأقصى، إذ لم يبق له في جوهره أمر بالقوة. وكذلك في كمه وكيفه، إلا في وضعه وأينه أولاً، وفيما يتبع وجودهما من الأمور ثانياً، فإنه ليس أن يكون على وضع وأين أولى بجوهره، من أن يكون على وضع وأين آخر له في حيزه، فإنه ليس شيء من أجزاء مدار فلك أو كوكب أولى بأن يكون ملاقياً لجزء من جزء آخر. فمتى كان في جزء بالفعل، فهو في جزء آخر بالقوة، فقد عرض لجوهر الفلك ما بالقوة من جهة وضعه أو أينه.

والتشبّه بالخير الأقصى يوجب البقاء على أكمل كمال يكون للشيء دائماً. ولم يكن هذا ممكناً للجرم السماوي بالعدد، فحفظ بالنوع والتعاقب، فصارت الحركة حافظة لما يمكن من هذا الكمال، ومبدؤها الشوق إلى التشبّه بالخير الأقصى في البقاء على الكمال الأكمل، بحسب الممكن، ومبدأ هذا الشوق هوما يعقل منه. وأنت إذا تأملت حال الأجسام الطبيعية في شوقها الطبيعي إلى أن تكون بالفعل أيناً، لم تتعجب أن يكون جسم يشتاق شوقاً إلى أن يكون على وضع من أوضاعه، التي يمكن أن تكون له، وإلى أن يكون على أكمل ماله من كونه متحركاً، وخصوصاً ما يتبع ذلك من الأحوال والمقادير الفائضة ممّا يتشبه فيه بالأول، من حيث هو مفيض للخيرات، لا أن يكون المقصود تلك الأشياء، فتكون الحركة لأجل تلك الأشياء، بل أن يكون المقصود هو التشبّه بالأول بقدر الامكان، في أن يكون على أكمل ما يكون في نفسه، وفيما يتبعه من حيث هو تشبّه بالأول، لا من حيث يصدر عنه أمور بعده، فتكون الحركة لأجل ذلك التشبّه بالمقصود الأول مثلاً. وأقول إن نفس الشوق إلى التشبه بالأول، من حيث هو بالفعل، تصدر عنه الحركة الفلكية صدور الشيء عن التصوّر الموجب له، وإن كان غير مقصود في ذاته بالقصد الأول، لأن ذلك تصوّر لما بالفعل، فيحدث عنه طلب لما بالفعل الأكمل، ولا يمكن بالشخص فيكون بالتعاقب، وهو الحركة. لأن الشخص الواحد، إذا دام، لم يحصل لأمثاله وجود وبقيت دائماً بالقوة.

فالحركة تتبع أيضاً ذلك التصور على هذا النحو لا على أن تكون مقصودة أولية، وإن كان ذلك التصور الواحد تتبعه تصورات جزئية، ذكرناها وفصلناها. على سبيل الانبعاث، لا على سبيل المقصود الأول. ويتبع تلك التصوّرات الجزئية الحركات المنتقل بها في الأوضاع، والجزء الواحد بكماله لا يمكن في هذا الباب فيكون الشوق الأول على ما ذكرنا، ويكون سائر ما يتلوه انبعاثات. وهذه الأشياء قد توجد لها نظائر بعيدة في أبداننا ليست تناسبها، وإن كانت قد تحكيها وتخيّلها، مثل أن الشوق إذا اشتدّ إلى خليل، أو إلى شيء آخر تبع ذلك فينا تخيلات على سبيل الانبعاث، تتبعها حركات ليست الحركات التي نحو المشتاق إليه نفسه، بل حركات نحو شيء في طريقه

وفي سبيله، وأقرب ما يكون منه. فالحركة الفلكية كائنة بالإرادة والشوق على هذا النحو، وهذه الحركة مبدؤها شوق واختيار.

ويمكن أن يكون على النحو الذي ذكرناه، ليس أن تكون الحركة هي المقصودة بالقصد الأول. هذه الحركة كأنها عبادة ما ملكية أو فلكية. وليس من شرط الحركة الارادية أن يكون مقصودها في نفسها، بل إذا كانت القوة الشوقية تشتاق نحو أمر يسنح منه تأثير، تتحرك له الأعضاء، فتارة تتحرك على النحو الذي تتوصل به إلى الغرض، وتارة على نحو آخر مشابه أو مقارب له، إذا كان عن تخيّل، سواء كان الغرض أمراً ينال أو أمراً يقتدى به، ويحتذى حذوه ويتشبّه بوجوده. فإذا بلغ الالتذاذ بتعقل المبدأ الأول وبما يعقل منه أو يدرك منه على نحو عقلي أو نفساني، شغل ذلك عن كل شيء وكل جهة، لكنه ينبعث من ذلك ما هو أدون منه مرتبة، وهو الشوق إلى التشبّه به بمقدار الامكان، فيلزم طلب الحركة، لا من حيث هي حركة، ولكن من حيث قلنا. يكون هذا الشوق تبعَ ذلك العشق، والالتذاذ منبعثاً عنه، وهذا الاستكمال منبعثاً عن الشوق.

فعلى هذا النحو يحرك المبدأ الأول جرم السماء، وقد اتضح لك من هذه الجملة أيضاً أن المعلم الأول إذا قال إن الفلك متحرك بطبعه، فماذا يعني، أو قال إنه متحرك بالنفس، فماذا يعني، أو قال إنه متحرك بقوة غير متناهية يحرك كما يحرك المعشوق، فماذا يعني. فإنه ليس في أقواله تناقض ولا اختلاف.

في أن لكل فلك جزئي محركاً أولاً مفارقاً قبل نفسه يحرك على أنه معشوق، فإن المحرك الأول للكل مبدأ لجميع ذلك

وأنت تعلم أن جوهر هذا المحرك الأول واحد، ولا يمكن أن يكون هذا المحرك الأول الذي لجملة السماء فوق واحد. وإن كان لكل كرة من كرات السماء محرك قريب يخصها، ومتشوق معشوق يخصها، على ما يراه المعلم

الأول ومن بعده من محصلّي الحكمة المشائية، فإنهم إنما ينفون الكثرة عن محرك الكل، ويثبتون الكثرة للمحركات المفارقة وغير المفارقة، التي تخص واحداً واحداً منها، فيجعلون أول المفارقات الخاصة محرك الكرة الأولى، وهي عند من تقدّم بطليموس كرة الثوابت، وعند من يعلم بالعلوم التي ظهرت لبطليموس كرة خارجة عنها محيطة بها غير مكوكبة. وبعد ذلك فمحرّك الكرة التي تلي الأولى، بحسب اختلاف الرأيين، وكذلك ما بعدها وهلمّ جرا. فهؤلاء يرون أن محرك الكل شي واحد، ولكل كرة بعد ذلك محرك خاص. والمعلّم الأول يضع عدد الكرات المتحركة على ما ظهر في زمانه، ويتبع عددها عدد المبادىء المفارقة. وبعض من هو أسد قولاً من أصحابه[1] يصرّح ويقول في رسالته التي «في مبادىء الكل» أن محرك جملة السماء واحد، ولا يجوز أن يكون عدداً كثيراً، وإن كان لكل كرة محرك ومتشوق يخصّانها. والذي تحسن عبارته عن كتب المعلم الأول على سبيل تلخيص[2]، وإن لم يكن يغوص في المعاني، يصرّح ويقول ما هذا معناه: إلا أن الأشبه والأحق وجود مبدأ حركة خاصية لكل فلك له على أنه فيه، ووجود مبدأ حركة خاصية له على أنه معشوق مفارق. وهذان أقرب قدماء تلامذة المعلم الأول من سواء السبيل.

ثم القياس يوجب هذا، فإنه قد صحّ لنا أيضاً بصناعة المجسطي أن حركات وكرات سماوية كثيرة ومختلفة في الجهة وفي السرعة والبطء، فيجب أن يكون لكل حركة محرّك غير الذي للآخر، ومتشوق غير الذي للآخر، وإلا لما اختلفت الجهات، ولما اختلفت السرعة والبطء. وقد بيّنا أن هذه المتشوقات خيرات محضة مفارقة للمادة، وإن كانت الكرات والحركات كلها تشترك في الشوق إلى المبدأ الأول، فتشترك لذلك في دوام الحركة واستدارتها.

---

(١) هو الاسكندر الأفروديسي في رسالته المشار إليها أعلاه.
(٢) يعني ثامسطيوس.

في ابطال رأي من ظن أن اختلاف حركات السماء لأجل ما تحت السماء

ونحن نزيد هذا بياناً. ولنفتتح من مبدأ آخر، فنقول: إن قوماً لما سمعوا ظاهر قول فاضل المتقدمين، إذ يقول إن الاختلاف في هذه لحركات وجهاتها يشبه أن يكون للعناية بالأمور الكائنة الفاسدة التي تحت كرة القمر، وكانوا سمعوه أيضاً وعلموا بالقياس أن الحركات السماوية لا يجوز أن تكون لأجل شيء غير ذواتها، ولا يجوز أن تكون لأجل معلولاتها، أرادوا أن يجمعوا بين هذين المذهبين، فقالوا إن نفس الحركة ليس لأجل ما تحت القمر، ولكن للتشبه بالخير المحض والتشوق إليه.

فأما اختلاف الحركات، فليختلف ما يكون من كل واحد منها في عالم الكون والفساد اختلافاً ينتظم به بقاء الأنواع، كما أن رجلاً خيراً لو أراد أن يمضي في حاجته سمت موضع واعترض له إليه طريقان، أحدهما يختص بايصاله إلى الموضع الذي فيه قضاء وطره، والآخر يضيف إلى ذلك ايصال نفع إلى مستحقّ، وجب في حكم خيريّته أن يقصد الطريق الثاني، وإن لم تكن حركته لأجل نفع غيره بل لأجل ذاته. قالوا: وكذلك حركة كل فلك إنما هي ليبقى على كماله الأخير دائماً، لكن الحركة إلى هذه الجهة وبهذه السرعة لينفع غيره. فأول ما نقول لهؤلاء: إن أمكن أن يحدث للأجرام السماوية في حركاتها قصد مّا، لأجل شيء معلول ويكون ذلك القصد في اختيار الجهة، فيمكن أن يحدث ذلك ويعرض في نفس الحركة، حتى يقول قائل: إن السكون كان يتم لها به خيرية تخصها، والحركة كانت لا تضرها في الوجود وتنفع غيرها، ولم يكن أحدهما أسهل عليها من الآخر أو أعسر فاختارت الأنفع. فإن كانت العلة المانعة عن القول بأن حركتها لنفع الغير، استحالة قصدها فعلاً لأجل الغير من المعلولات، فهذه العلة موجودة في نفس قصد اختيار الجهة. وإن لم تمنع هذه العلة قصد اختيار الجهة، لم تمنع قصد الحركة. وكذلك الحال في قصد السرعة والبطء هذه الحالة، فليس ذلك على

ترتيب القوة والضعف في الأفلاك بسبب ترتيب بعضها على بعض في العلو والسفل، حتى ينسب إليه، بل ذلك مختلف.

ونقول بالجملة: لا يجوز أن يكون عنها شيء لأجل الكائنات، لا قصد حركة ولا قصد جهة حركة، ولا تقدير سرعة وبطء، ولا قصد فعل البتة لأجلها. وذلك لأن كل قصد فيكون من أجل المقصود، ويكون أنقص وجوداً من المقصود، لأن كل ما لأجله شيء آخر فهو أتم وجوداً من الآخر، من حيث هو والآخر على ما هما عليه، بل يتمّ به للآخر النحو من الوجود الداعي إلى القصد. ولا يجوز أن يستفاد الوجود الأكمل من الشيء الأخسّ. فلا يكون البتة إلى معلول قصد صادق غير مظنون، وإلا كان القصد معطياً ومفيداً لوجود ما هو أكمل وجوداً منه. وإنما يقصد بالواجب شيئاً يكون القصد مهيأً له، ومفيد وجود شيء آخر، مثل الطبيب للصحة. فالطبيب لا يعطي الصحة بل يهيىء لها المادة والآلة، وإنما يفيد الصحة مبدأ أجلّ من الطبيب، وهو الذي يعطي المادة جميع صورها، وذاته أشرف من المادة. وربما كان القاصد مخطئاً في قصده إذا قصد ما ليس أشرف من القصد، فلا يكون القصد لأجله في الطبع بل بالخطأ. ولأن هذا البيان يحتاج إلى تطويل وتحقيق وفيه شكوك لا تنحلّ إلا بالكلام المشبع، فلنعدل إلى الطريق الأوضح، فنقول: إن كل قاصد فله مقصود، والعقلي منه هو الذي يكون وجود المقصود عن القاصد أولى بالقاصد من لا وجوده عنه، وإلا فهو هذر. والشيء الذي هو أولى بالشيء، فإنّه يفيده كمالاً مّا، إن كان بالحقيقة فحقيقياً، وإن كان بالظن فظنياً، مثل استحقاق المدح وظهور القدرة وبقاء الذكر. فهذه وما أشبهها كمالات ظنية، أو الربح أو السلامة أو رضاء الله وحسن معاد الآخرة، وهذه وما أشبهها كمالات حقيقية، لا تتمّ بالقصد وحده. فإذاً كل قصد ليس عبثاً فإنه يفيد كمالاً لقاصد، لو لم يقصده لم يكن ذلك الكمال. والعبث أيضاً يشبه أن يكون كذلك، فإن فيه لذة أو راحة أو غير ذلك، أو شيئاً مما علمت من سائر ما بيّن لك.

ومحال أن يكون المعلول المستكمل وجوده بالعلة، يفيد العلة كمالاً لم

يكن، فإن المواضع التي يظن فيها أن المعلول أفاد علته كمالاً مواضع كاذبة أو محرفة، ومثلك ممن أحاط بما سلف له في الفنون لا يقصر عن تأملها وحلها.
فإن قال قائل: إن الخيرية توجب هذا، وأن الخيرية تفيد الخير، قيل له: إن الخيرية تفيد الخير، لا على سبيل قصد وطلب ليكون ذلك، فإن هذا يوجبه النقص، وأن كل قصد وطلب لشيء، فهو طلب لمعدوم وجوده عند الفاعل أولى من لا وجوده، وما دام معدوماً وغير مقصود، لم يكن ما هو الأولى به، وذلك نقص، وأن الخيرية لا يخلو: إما أن تكون صحيحة موجودة دون هذا القصد، ولا مدخل لوجود هذا القصد في وجودها، فيكون كون هذا القصد ولا كونه عند الخيرية واحداً، فلا تكون الخيرية توجبه، ويكون حال سائر لوازم الخيرية التي تلزمها بذاتها لا عن قصد، هو هذه الحال. وإما أن يكون بهذا القصد تتم الخيرية وتقوم، فيكون هذا القصد علة لاستكمال الخيرية، قوامها لا معلولاً لها.

فإن قال قائل: إن ذلك للتشبّه بالعلة الأولى في أن فيه خيرية متعدية، وحتى تكون بحيث يتبعها خير، فنقول: إن هذا في ظاهر الأمر مقبول، وفي الحقيقة مردود، فإن التشبّه به في أن لا يقصد شيئاً، بل أن ينفرد بالذات، فإنه على هذه الصفة اتفاقاً من جماعة أهل العلم. وأما استفادة كمال بالقصد، فمباين للتشبّه به، اللهم إلا أن يقال إن المقصود الأول شيء، وهذا بالقصد الثاني، وعلى جهة الاستتباع. فيجب في اختيار الجهة أيضاً أن يكون المقصود بالقصد الأول شيئاً، وتكون المنفعة المذكورة مستتبعة لذلك المقصود، فتكون الخيرية غير مقصودة قصداً أولياً لنفس ما يتبع، بل يجب أن يكون هناك استكمال في ذات الشيء مستتبع لتلك المنفعة، حتى يكون تشبهاً بالأول. ونحن لا نمنع أن تكون الحركة مقصودة بالقصد الأول، على أنها تشبّه بذات الأول من الجهة التي قلنا، وتشبّه بالقصد الثاني بذات الأول، من حيث يفيض عنه الوجود، بعد أن يكون القصد الأول أمراً آخر، ينظر به إلى فوق. وأما النظر إلى أسفل واعتباره، فلا. فلو جاز أن يقع القصد الأول إلى الجهة، حتى يكون تشبهاً بالأول لجاز في نفس اختيار الحركة، فكانت الحركة لأجل ما تحت يفيض عنها وجود ليس تشبهاً به، من حيث هو كامل الوجود

معشوقه، إنما ذلك لذاته من حيث ذاته. ولا مدخل البتة لوجود الأشياء عنه في تشريف ذاته وتكميلها، بل المدخل أنه على كماله الأفضل، وبحيث ينبعث عنه وجود الكل، لا طلباً وقصداً. فيجب أن يكون الشوق إليه من طريق التشبه على هذه الصورة، لا على ما يتعلق للأول به كمال.

فإن قال قائل: إنه كما قد يجوز أن يستفيد الجرم السماوي بالحركة خيراً وكمالاً، والحركة فعل له مقصود، فكذلك سائر أفاعيله. فالجواب أن الحركة ليست تفيد كمالاً وخيراً، وإلا لانقطعت عنده، بل هي نفس الكمال الذي أشرنا إليه، وهي بالحقيقة استثبات نوع ما يمكن أن يكون للجرم السماوي بالفعل، إذ لا يمكن استثبات الشخص له. فهذه الحركة لا تشبه سائر الحركات التي تطلب كمالاً خارجاً عنها، بل تكمّل هذه الحركة نفس المتحرك عنها بذاتها، لأنها نفس استيفاء الأوضاع والأيون على التعاقب. وبالجملة يجب أن يرجع إلى ما فصلناه فيما سلف، حين بيّنا أن هذه الحركة كيف تتبع تصوّر المتشوق. وهذه الحركة شبيهة بالثبات. فإن قال قائل: إن هذا القول يمنع من وجود العناية بالكائنات والتدبير المحكم الذي فيها، فانا سنذكر بعد ما يزيل هذه الإشكال، ونعرّف عناية الباري عز وجل بالكل على أي سبيل هي، وأن عناية كل علة بما بعدها على أي سبيل هي، وأن الكائنات التي عندنا كيف العناية بها من المبادىء الأول والأسباب المتوسطة.

فقد اتضحّ بما أوضحناه أنه لا يجوز أن يكون شيء من العلل يستكمل بالمعلول، بالذات، إلا بالعرض، وأنها لا تقصد فعلاً لأجل المعلول، وإن كان يرضى به ويعلمه، بل كما أن الماء يبرد بذاته بالفعل ليحفظ نوعه، لا ليتبرد غيره، ولكن يلزمه أن يبرّد غيره. والنار تسخّن بذاتها بالفعل لتحفظ نوعها، لا لتسخن غيرها، ولكن يلزمها أن تسخّن غيرها. والقوة الشهوانية تشتهي لذة الجماع لتدفع الفضل، ويتم لها اللذة، لا ليكون عنها ولد، ولكن يلزمها ولد، والصحة هي صحّة بجوهرها وذاتها، لا لأن تنفع المريض، لكن يلزمها نفع المريض. كذلك في العلل المتقدمة، إلا أن هناك إحاطة بما يكون، وعلماً بأن وجه النظام والخير فيها كيف يكون، وأنه على ما يكون، وليس في

تلك فإذا كان الأمر على هذا، فالأجرام السماوية انما اشتركت في الحركة المستديرة شوقاً إلى معشوق مشترك، وإنما اختلفت لأن مباديها المعشوقة المتشوق إليها قد تختلف بعدِ ذلك الأول. وليس إذا أشكل علينا أنه كيف وجب على كل تشوق حركة بهذه الحال، فيجب أن يؤثر ذلك فيما علمنا من أن الحركات مختلفة لاختلاف المتشوقات.

في أن المعشوقات التي ذكرنا ليست أجساماً ولا أنفس أجسام

ولكن بقي علينا شيء، وهو أنه يمكن أن يتوهم المعشوقات المختلفة أجساماً لا عقولاً مفارقة، حتى يكون مثلاً الجسم الذي هو أخسّ متشبهاً بالجسم الذي هو أقدم وأشرف، كما ظنّه بعض[1] القوم من أحداث المتفلسفة الإسلامية في تشويش الفلسفة، إذ لم يفهم غرض الأقدمين. فنقول: إن هذا محال، وذلك أن التشبّه به يوجب مثل حركته، وجهتها والغاية التي يؤمها، فإن أوجب القصور عن مرتبته شيئاً، فانما يوجب الضعف في الفعل، لا المخالفة في الفعل مخالفة توجب أن يكون هذا إلى جهة، وذاك إلى أخرى. ولا يمكن أن يقال إن السبب في ذلك الخلاف طبيعة ذلك الجسم، كأن تكون طبعية الجسم تقتضي أن يتحرك من (أ) إلى (ب) ولا تقتضي أن يتحرك من (ب) ألى (أ)، فإن هذا محال. فإن الجسم بما هو جسم لا يوجب هذا، والطبيعة بما هي طبيعة للجسم تطلب الأين الطبيعي، من غير وضع مخصوص. ولو كانت تطلب وضعاً مخصوصاً، لكانت تنتقل عنه قسراً، فيدخل في حركة الفلك معنى قسري. ثم وجود كل جزء من أجزاء الفلك على كل نسبة محتمل في طبيعة الفلك، فليس يجب إذاً أن يكون إذا أزيل جزء من جهة جاز، وإن أزيل من جهة لم تجز بحسب الطبع، إلا أن يكون هناك طبيعة تفعل حركة إلى جهة، فتميل إلى تلك الجهة ولا تميل إلى جهة أخرى، إن منعت عن جهتها. وقد قلنا إن مبدأ هذه الحركة ليست طبيعة،

(١) في النص المنشور: أبو الحسن العامري. وقد صححناه بالرجوع إلى الشفاء، ص ٣٩٩.

ولا أيضاً هناك طبيعة توجب وضعاً بعينه، ولا جهات مختلفة. فليس إذاً في جوهر الفلك طبيعة تمنع تحريك النفس له إلى أي جهة كانت.

وأيضاً لا يجوز أن يقع ذلك من جهة النفس حتى يكون طبعها أن تريد تلك الجهة لا محالة، إلا أن يكون الغرض في الحركة مختصاً بتلك الجهة، لأن الإرادة تبع للغرض، وليس الغرض تبعاً للإرادة. فإذا كان هكذا كان السبب مخالفة الغرض، فإذاً لا مانع من جهة الجسمية، ولا من جهة الطبيعة، ولا من جهة النفس، إلا اختلاف الغرض. والقسر أبعد الجميع عن الامكان، فإذاً لو كان الغرض تشبهاً، بعد الأول، بجسم من السماوية، لكانت الحركة من نوع حركة ذلك الجسم، ولم يكن مخالفاً له أو أسرع منه في كثير من المواضع، وكذلك إن كان الغرض لمحرك هذا الفلك التشبه بمحرك ذلك الفلك.

وقد كان بان أنه ليس الغرض في تلك الحركات شيئاً يتوصل إليه البتة بالحركة، بل شيئاً مبايناً، وبان الآن أنه ليس جسماً، فبقي أن الغرض لكل فلك تشبه بشيء غير جواهر الأفلاك وموادها وأنفسها. ومحال أن يكون بالعنصريات وما يتولد عنها، ولا أجسام ولا أنفس غير هذه، فبقي أن يكون لكل واحد منها شوق تشبه بجوهر عقلي مفارق يخصّه. وتختلف الحركات وأحوالها وجهاتها التي لها لأجل ذلك، وإن كنا لا نعرف كيفية وجوب ذلك وكميته، وتكون العلة الأولى متشوق الجميع بالاشتراك. فهذا معنى قول القدماء إن للكل محركاً واحداً معشوقاً، ولكل كرة محرك يخصها ومعشوق يخصها، فيكون إذاً لكل فلك نفس محركة تعقل الخير، ولها بسبب الجسم تخيّل، أي تصوّر للجزئيات وإرادة للجزئيات، ويكون ما يعقله من الأوّل وما يعقله من المبدأ الذي يخصّه القريب منه مبدأ يشوقّه إلى التحرك، ويكون لكل فلك عقل مفارق نسبته إلى نفسه نسبة العقل الفعّال إلى أنفسنا، وأنه مثال كلي عقلي لنوع فعله، فهو يتشبّه به.

وبالجملة فلا بد في كل متحرك منها لغرض عقلي من مبدأ عقلي يعقل الخير الأول، وتكون ذاته مفارقة، فقد علمت أن كلّ ما يعقل، فهو مفارق

الذات، ومن مبدأ للحركة جسماني، أي مواصل للجسم، فقد علمت أن الحركة السماوية نفسانية تصدر عن نفس مختارة متجددة الاختيارات على الاتصال جزئيتها، فيكون عدد العقول المفارقة بعد المبدأ الأول عدد الحركات. فإن كانت أفلاك المتحيرة، إنما المبدأ في حركة كرات كل كوكب منها قوة تفيض من الكوكب لم يبعد أن تكون المفارقات بعدد الكواكب لها، لا بعدد الكرات، وكان عددها عشرة بعد الأول، أولها العقل المحرك الذي لا يتحرك وتحريكه لكرة الجرم الأقصى، ثم الذي هو مثله لكرة الثوابت، ثم الذي هو مثله لكرة زحل، وكذلك حتى ينتهي إلى العقل الفائض على أنفسنا، وهو عقل العالم الأرضي، ونسميه نحن الفعال. وإن لم يكن كذلك بل كان كل كرة متحركة لها حكم في حركة نفسها، ولكل كوكب، كانت هذه المفارقات أكثر عدداً، وكانت على مذهب المعلم الأول قريباً من خمسين فما فوقها، وآخرها العقل الفعال. وقد علمت من كلامنا في الرياضيات مبلغ ما ظفرنا به من عددها.

في ترتيب وجود العقول والنفوس السماوية والأجرام العلوية

فقد صحّ لنا بما قدّمناه من القول أن الواجب الوجود بذاته واحد، وأنه ليس بجسم ولا في جسم، ولا ينقسم بوجه من الوجوه. فإذاً الموجودات كلها وجودها عنه، ولا يجوز أن يكون له مبدأ بوجه من الوجوه، ولا سبب، لا الذي عنه ولا الذي فيه أو به يكون، ولا الذي له حتى يكون لأجل شيء. فلهذا لا يجوز أن يكون كون الكلّ عنه على سبيل قصد منه كقصدنا، لتكوين الكل ولوجود الكل، فيكون قاصداً لأجل شيء غيره. وهذا الفصل قد فرغنا من تقريره في غيره وذلك فيه أظهر. ويخصّه من بيان امتناع أن يقصد وجود الكل عنه أن ذلك يؤدي إلى تكثّر ذاته، فإنه حينئذ يكون فيه شيء بسببه يقصد، وهو معرفته وعلمه بوجوب القصد أو استحبابه، أو خيرية فيه توجب ذلك، ثم قصد، ثم فائدة يفيدها إياه القصد، على ما أوضحنا قبل، وهذا محال. وليس كون الكل عنه على سبيل الطبع بأن يكون

وجوب الكل عنه لا بمعرفة ولا رضاً منه، وكيف يصحّ هذا هو عقل محض يعقل ذاته؟ فيجب أن يعقل أنه يلزم وجود الكل عنه، لأنه لا يعقل ذاته إلا عقلاً محضاً ومبدأ أولاً، وإنما يعقل وجود الكل عنه على أنه مبدؤه وليس في ذاته مانع أو كاره لصدور الكل عنه، وذاته عالمة بأن كماله وعلّوه بحيث يفيض عنه الخير، وأن ذلك من لوازم جلالته المعشوقة له لذاتها، وكل ذات يعلم ما يصدر عنه ولا يخالطه معاوقة مّا، بل يكون على ما أوضحناه، فإنه راض بما يكون عنه. فالأول راضٍ بفيضان الكلّ عنه، ولكن الحق الأول انما عقله الأول وبالذات أنه يعقل ذاته التي هي لذاتها مبدأ لنظام الخير في الوجود، فهو عاقل لنظام الخير في الوجود، كيف ينبغي أن يكون لا عقلاً خارجاً عن القوة إلى الفعل، ولا عقلاً متنقلاً من معقول إلى معقول، فإن ذاته بريئة عما بالقوة من كل وجه، على ما أوضحنا قبل، بل عقلاً واحداً معاً. ويلزم ما يعقله من نظام الخير في الوجود أن يعقل أنه كيف يمكن، وكيف يكون أفضل ما يكون أن يحصل وجود الكل، على مقتضى معقوله. فإن الحقيقة المعقولة عنده هي بعينها، على ما علمت، علم وقدرة وإرادة، وأما نحن فنحتاج في تنفيذ ما نتصوّره إلى قصد وإلى حركة وإرادة، حتى توجد. وهو لا يحسن فيه ذلك ولا يصحّ لبراءته عن الأثنينية على ما أطنبنا في بيانه. فتعقله علة للوجود على ما يعقله ووجود ما يوجد عنه على سبيل لزومٍ لوجوده وتَبَعٍ لوجوده، لا أن وجوده لأجل وجود شيء آخر غيره. وهو فاعل الكل بمعنى أنه الموجود الذي يفيض عنه كل وجود فيضاً تاماً، مبايناً لذاته، ولأن كون ما تكوّن عن الأول إنما هو على سبيل اللزوم، إذ صح أن الواجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته. وفرغنا من بيان هذا العرض قبل، فلا يجوز أن يكون أوّل الموجودات عنه، وهي المبدعات، كثيرة، لا بالعدد ولا بالانقسام إلى مادة وصورة، لأنه يكون لزوم ما يلزم عنه هو لذاته، لا لشيء آخر. والجهة والحكم الذي في ذاته الذي منه يلزم هذا الشيء ليست الجهة والحكم الذي يلزم عنه، لا هذا الشيء بل غيره، فإن لزم منه شيئان متباينان بالقوام، أو شيئان متباينان، يكون منهما شيء واحد، مثل مادة وصورة، لزوماً معاً، فانما يلزمان عن جهتين مختلفتين في ذاته. وتانك الجهتان، إذا كانتا لا في ذاته بل

لازمتين لذاته، فالسؤال في لزومها ثابت، حتى تكونا في ذاته، فيكون ذاته منقسماً بالمعنى. وقد منعنا هذا قبل وبيّنا فساده.

فبيّن أن أول الموجودات عن العلة الأولى واحد بالعدد، وذاته وماهيته موجودة لا في مادة، فليس شيء من الأجسام ولا من الصور التي هي كمالات الأجسام معلولاً قريباً له، بل المعلول الأول عقل محض، لأنه صورة لا في مادة. وهو أول العقول المفارقة التي عددناها، ويشبه أن يكون هو المبدأ المحرك للجرم الأقصى على سبيل التشويق. ولكن لقائل أن يقول: إنه لا يمتنع أن يكون الحادث عن الأول صورة مادية، لكنها يلزم عنها وجود مادتها، فنقول: إن هذا يوجب أن تكون الأشياء التي بعد هذه الصورة وهذه المادة ثالثة في درجة المعلولات، وأن يكون وجودها بتوسّط المادة، فتكون المادة سبباً لوجود صور الأجسام الكثيرة في العالم وقواها، وهذا محال، إذ المادة وجودها أنها قابلة فقط، وليست سبباً لوجود شيء من الأشياء على غير سبيل القبول. فإن كان شيء من المواد ليس هكذا، فليس هو مادة إلا باشتراك الاسم، فيكون إن كان الشيء المفروض ثانياً ليس على صفة المادة باشتراك الاسم، فالمعلول الأول لا يكون نسبته إليه على أنه صورة في مادّة إلا باشتراك الاسم. فإن كان هذا الثاني من جهة توجد عنه هذه المادة، ومن جهة أخرى توجد عنه صورة شيء آخر، حتى لا تكون الصورة الأخرى موجودة بتوسّط المادة، كانت الصورة الماديّة تفعل فعلاً، لا يحتاج فيه إلى المادة. وكل شيء يفعل فعله من غير أن يحتاج إلى المادة، فذاته أولاً غنية عن المادة، فتكون الصورة الماديّة غنية عن المادة. وبالجملة فإن الصورة المادية، وإن كانت علة للمادة، في أن تخرجها إلى الفعل وتكملها، فإن للمادة تأثيراً في وجودها، وهو تخصيصها وتعيينها. وإن كان مبدأ الوجود من غير المادة، كما قد علمت، فتكون لا محالة كل واحدة منها علة للأخرى في شيء وليستا من جهة واحدة، ولولا ذلك لاستحال أن يكون للصورة المادية تعلّق بالمادة بوجه من الوجوه. وكذلك قد سلف منا القول أن المادة لا يكفي في وجودها الصورة فقط، بل الصورة كجزء العلّة. وإذا كان كذلك، فليس يمكن أن نجعل الصورة من كل وجه علّة للمادة مستغنية بنفسها. فبيّن أنه لا يجوز أن يكون

المعلول الأول صورة مادية، ولا أن يكون مادة أظهر، فواجب أن يكون المعلول الأول صورة غير مادية أصلاً، بل عقلاً. وأنت تعلم أن ههنا عقولاً ونفوساً مفارقة كثيرة، فمحال أن يكون وجودها مستفاداً بتوسط ما ليس له وجود مفارق، لكنك تعلم أن في جملة الموجودات عن الأول أجساماً، إذ علمت أن كل جسم ممكن الوجود في حدّ نفسه، وأنه يجب بغيره، وعلمت أنه لا سبيل إلى أن تكون عن الأول بغيره واسطة، فهي كائنة عنه بواسطة. وعلمت أنه لا يجوز أن تكون الواسطة واحدة محضة، فقد علمت أن الواحد من حيث هو واحد إنما يوجد عنه واحد. فبالحري أن تكون الأجسام عن المبدعات الأولى بسبب اثنينية يجب أن تكون فيها ضرورة أو كثرة، كيف كانت. ولا يمكن في العقول المفارقة شيء من الكثرة، إلا على ما أقول: إنّ المعلول بذاته ممكن الوجود وبالأول واجب الوجود، ووجوب وجوده بأنه عقل، وهو يعقل ذاته، ويعقل الأول ضرورة. فيجب أن يكون فيه من الكثرة معنى عقله لذاته ممكنة الوجود في حدّ نفسها، وعقله وجوب وجوده من الأول المعقول بذاته، وعقله الأول. وليست الكثرة له عن الأول، فإن امكان وجوده أمر له بذاته لا بسبب الأول، بل له من الأول وجوب وجوده. ثم كثرة أنه يعقل الأول ويعقل ذاته، كثرة لازمة لوجوب حدوثه عن الأول. ونحن لا نمنع أن يكون عن شيء واحدٍ ذات واحدة، ثم يتبعها كثرة إضافية، ليست في أول وجوده أو داخلة في مبدأ قوامه، بل يجوز أن يكون الواحد يلزم عنه واحد، ثم ذلك الواحد يلزمه حكم وحال أو صفةٌ أو معلول، ويكن ذلك أيضاً واحداً، ثم يلزم عنه بمشاركة ذلك اللازم شيء، فتنبع من هناك كثرة كلها تلزم ذاته.

فيجب إذاً أن يكون مثل هذه الكثرة هي العلة لامكان وجود الكثرة معاً عن المعلومات الأولى. ولولا هذه الكثرة لكان لا يمكن أن يوجد منها إلا وحدة، ولا يمكن أن يوجد عنها جسم. ثم لا امكان كثرة هناك إلا على هذا الوجه فقط: وقد بان لنا فيما سلف أن العقول المفارقة كثيرة العدد، فليست إذاً موجودة معاً عن الأول، بل يجب أن يكون أعلاها هو الموجود الأول عنه. ثم يتلوه عقل وعقل، ولأن تحت كل عقل فلكاً بمادته وصورته التي هي

النفس، وعقلاً دونه، فتحت كل عقل ثلاثة أشياء في الوجود، فيجب أن يكون امكان وجوده هذه الثلاثة عن ذلك العقل الأول في الابداع، لأجل التثليث المذكور فيه. والأفضل يتبع الأفضل من جهات كثيرة، فيكون إذاً العقل الأول يلزم عنه بما يعقل الأول وجود عقل تحته، وبما يعقل ذاته وجود صورة الفلك الأقصى وكمالها، وهي النفس. وبطبيعة امكان الوجود الحاصلة له المندرجة في تعقله لذاته وجود جرمية الفلك الأقصى، المندرجة في جملة ذات الفلك الأقصى بنوعه، وهو الأمر المشارك للقوة فيما يعقل الأول، يلزم عنه عقل. وبما يختص بذاته على جهتيه الكثرة الأولى بجزأيها، أعني المادة والصورة، والمادة بتوسط الصورة أو بمشاركتها، كما أن امكان الوجود يخرج إلى الفعل بالفعل الذي يحاذي صورة الفلك. وكذلك الحال في عقل عقل وفلك فلك، حتى ينتهي إلى العقل الفعال الذي يدبّر أنفسنا. واس يجب أن يذهب هذا المعنى إلى غير النهاية، حتى يكون تحت كل مفارق مفارق، فانا نقول إنه لزم وجود كثرة عن العقول، فبسبب المعاني التي فيها من الكثرة. وقولنا هذا ليس ينعكس حتى يكون كل عقل فيه هذه الكثرة، فتلزم كثرته هذه المعلولات، ولا هذه العقول متفقة الأنواع حتى يكون مقتضى معانيها متفقاً.

في برهان آخر على اثبات العقل المفارق

ولنبتدىء لبيان هذا المعنى بياناً آخر فنقول: إن الأفلاك كثيرة فوق العدد الذي في المعلول الأول من جهة كثرته المذكورة، وخصوصاً إذا فصّل كل فلك إلى صورته ومادته، فليس يجوز أن يكون مبدؤها واحداً هو المعلول الأول. ولا أيضاً يجوز أن يكون كل جرم متقدّم منها علة للمتأخر، وذلك لأن الجرم، بما هو جرم، لا يجوز أن يكون مبدأ جرم، وبماله قوة نفسانية لا يجوز أن يكون مبدأ جرم ذي نفس أخرى. وذلك لأنا بيّنا أن كل نفس لكل فلك، فهي كماله وصورته، فليس جوهراً مفارقاً وإلا لكان عقلاً لا نفساً، وكان لا يحرّك البتة إلا على سبيل تشويق، وكان لا يحدث فيه من حركة الجرم تغير، ومن مشاركة الجرم تخيل وتوهم. وقد ساقنا النظر إلى اثبات هذه

الأحوال لأنفس الأفلاك، كما علمت. وإذا كان الأمر على هذا، فلا يجوز أن تكون أنفس الأفلاك تصدر عنها أفعال في أجسام أخرى غير أجسامها، إلا بوساطة أجسامها. فإن صور الأجسام وكمالاتها على صنفين: إما صور قوامها بمواد تلك الأجسام، فكما أن قوامها بمواد تلك الأجسام، فكذلك ما يصدر عن قوامها يصدر بوساطة مواد تلك الأجسام، ولهذا السبب فإن النار لا تسخن حرارتها أي شيء اتفق، بل ما كان ملاقياً لجرمها أو من جسمها بحال، والشمس لا تضيء كل شيء، بل ما كان مقابلاً لجرمها. وإما صور قوامها بذاتها، لا بمواد الأجسام، كالأنفس. ثم كل نفس فانما جعلت خاصة بجسم، بسبب أن فعلها بذلك الجسم وفيه، ولو كانت مفارقة الذات والفعل جميعاً لذلك الجسم، لكانت نفس كل شيء، لا نفس ذلك الجسم فقط.

فقد بان على الوجوه كلها أن القوى السمائية المتعلقة بأجسامها لا تفعل إلا بوساطة جسمها. ومحال أن تفعل بوساطة الجسم نفساً، لأن الجسم لا يكون متوسطاً بين نفس ونفس. فإن كانت تفعل نفساً بغير توسط الجسم، فلها انفراد قوام من دون الجسم، واختصاص بفعل مفارق لذاتها ولذات الجسم. وهذا غير الأمر الذي نحن في ذكره. وإن لم تفعل نفساً لم تفعل جرماً سماوياً، لأن النفس متقدّمة على الجسم في المرتبة والكمال. فإن وضع لكل فلك شيء يصدر عنه في فلكه شيء وأثر، من غير أن يستغرق ذاته في شغل ذلك الجرم وبه، ولكن ذاته مباينة في القوام وفي الفعل لذلك الجسم، فنحن لا نمنع هذا. وهذا هو الذي نسميه العقل المجرد، ونجعل صدور ما بعده عنه. ولكن هذا غير المنفعل عن الجسم وغير المشارك إياه، والصائر صورة خاصة به، والكائن على الجهة التي حدّثنا عنها حين أثبتنا هذه النفس. فقد بان ووضح أن للأفلاك مبادىء غير جرمانية وغير صور الأجسام وإن كل فلك يختص بمبدأ منها، والجميع مشترك في مبدأ واحدٍ.

في طريق ثالث للبرهنة على العقول المفارقة

وبما لا شك فيه أن ههنا عقولاً بسيطة مفارقة، وتحدث مع حدوث أبدان الناس، ولا تفسد بل تبقى، وقد تبيّن ذلك في العلوم الطبيعية،

وليست صادرة عن العلة الأولى لأنها كثيرة مع وحدة النوع. ولأنها حادثة ليست بمعلولات قريبة لهذا المعنى، وهو أن الكثرة في عدد المعلولات القريبة محال، فهي إذا معلولات الأول بتوسط. ولا يجوز أن تكون العلل الفاعلية المتوسطة بين الأول وبينها دونها في المرتبة، فلا تكون عقولاً بسيطة ومفارقة. فإن العلل المعطية للوجود أكمل وجوداً، وأما القابلة للوجود، فقد تكون أخسّ وجوداً. فيجب إذاً أن يكون المعلول الأول عقلاً واحداً بالذات، ولا يجوز أيضاً أن يكون عنه كثرة متفقة النوع، وذلك لأن المعاني المتكثرة التي فيه، وبها يمكن وجود الكثرة عنه، إن كانت مختلفة الحقائق، كان ما يقتضيه كل واحد منها شيئاً غير ما يقتضي الآخر في النوع، فلم يلزم كل واحد منها ما يلزم الآخر، بل طبيعة أخرى. وإن كانت متفقة الحقائق، فبماذا تخالفت وتكثرت، ولا انقسام بمادة هناك؟ فإذاً المعلول الأول لا يجوز عنه وجوب الأول بلا توسّط علة أخرى موجودة. وكذلك عن كل معلول أول عال، حتى ينتهي إلى معلول يكون عنه كون الاسطقسات القابلة للكون والفساد المتكثرة بالعدد والنوع معاً، فيكون تكثّر القابل سبباً لتكثر فعل مبدأ واحد بالذات، وهذا بعد استتمام وجود السماويات كلها، فيلزم دائماً عقل بعد عقل، حتى تتكون كرة القمر. ثم تتكون الاسطقسات، وتتهيأ لقبول تأثير واحد بالنوع كثير بالعدد من العقل الأخير، فإنه إذا لم يكن السبب في الفاعل، وجب أن يكون في القابل ضرورة. فإذاً يجب أن يحدث عن كل عقل عقل تحته، ويقف حيث يمكن أن تحدث الجواهر العقلية منقسمة متكثرة بالعدد، لتكثّر الأسباب، فهناك تنتهي. فقد بان واتضح أن كل عقل هو أعلى في المرتبة، فإنه لمعنى فيه، وهو أنه بما يعقل الأول يجب عنه وجود عقل آخر دونه، وبما يعقل ذاته يجب عنه فلك بنفسه وجرمه، وجرم الفلك كائن عنه ومستبقى بتوسط النفس الفلكية. فإن كل صورة فهي علة لأن تكون مادتها بالفعل، لأن المادة بنفسها لا قوام لها.

في حال تكون الاسطقسات عن العلل الأول

فإذا استوفت الكرات السماوية عددها، لزم بعدها وجود الاسطقسات،

وذلك لأن الجسام الاسطقسية كائنة فاسدة، فيجب أن تكون مباديها القريبة أشياء تقبل نوعاً من التغير والحركة، وأن لا يكون ما هو عقل محض وحده سبباً لوجودها. وهذا يجب أن يتحقّق من الأصول التى أكثرنا التكرار فيها، وفرغنا من تقريرها ولهذه الأسطقسات مادة تشترك فيها، وصور تختلف بها، فيجب أن يكون اختلاف صورها مما يعين فيه اختلاف في أحوال الأفلاك، وأن يكون اتفاق مادتها مما يعين فيه اتفاق في أحوال الأفلاك. والأفلاك تتفق في طبيعة اقتضاء الحركة المستديرة، فيجب أن يكون مقتضى تلك الطبيعة يعين في وجود المادة، ويكون ما تختلف فيه مبدأ تهيؤ المادة للصور المختلفة. لكن الأمور الكثيرة المشتركة في النوع والجنس لا تكون وحدها بلا مشاركة من واحد معين علة لذات هي في نفسها متفقة واحدة، وإنما يقيمها غيرها، فلا يوجد إذاً هذا الواحد عنها، إلا بارتباط بواحد يردها إلى أمر واحد. فيجب أن تكون العقول المفارقة، بل آخرها الذي يلينا، هو الذي يفيض عنه بمشاركة الحركات السماوية شيء، فيه رسم صور العالم الأسفل من جهة الانفعال، كما أن في ذلك العقل أو المعقول رسم الصور على جهة التفعيل، ثم تفيض منه الصور فيها بالتخصيص لا بانفراد ذاته، فإن الواحد في الواحد يفعل كما علمت واحداً، بل بمشاركة الأجسام السماوية. فيكون إذا خصّص هذا الشيء تأثير من التأثيرات السماوية بلا واسطة جسم عنصري أو بواسطته، فيجعله على استعداد خاص بعد العام الذي كان في جوهره، فاض عن هذا المفارق صورة خاصة وارتسمت في تلك المادة.

وأنت تعلم أن الواحد لا يخصّص الواحد، من حيث كل واحدمنها واحد بأمر دون أمر يكون له، بل يحتاج إلى أن يكون هناك مخصّصات مختلفة. ومخصصات المادة معدات، والمعدّ هو الذي يحدث منه في المستعدّ أمر ما تصير مناسبته بذلك الأمر لشيء بعينه أولى من مناسبته لشيء آخر، ويكون هذا الاعداد مرجحاً لوجود ما هو أولى فيه من الأوائل الواهبة للصور. ولو كانت المادة على التهيؤ الأول لتشابهت نسبتها إلى الضدين، فما ترجح أحدهما، اللهم إلا بحال تختلف به المؤثرات فيه. وذلك الاختلاف أيضاً منسوب إلى جميع المواد نسبة واحدة، فلا يجوز أن يختصّ بموجبه مادة

دون مادة، إلا لأمر أيضاً يكون في تلك المادة، وليس إلا الاستعداد الكامل. وليس الاستعداد الكامل إلا مناسبة كاملة لشيء بعينه هو المستعد له، وهذا مثل أن الماء إذا أفرط تسخينه، فاجتمعت السخونة الغريبة والصور المائية، وهي بعيدة المناسبة للصورة المائية، وشديدة المناسبة للصورة النارية، فإذا أفرط ذلك واشتدّت المناسبة، اشتد الاستعداد، فصار من حقّ الصور النارية أن تفيض، ومن حق هذه أن تبطل. ولأن المادة ليست تبقى بلا صورة، فليس قوامها عما تنسب إليه من المبدأ الأول وحده، بل عنه وعن الصورة. ولأن الصورة التي تقيم هذه المادة الآن، وقد كانت المادة قائمة دونها، فليس قوامها عن الصورة وحدها، بل بها وبالمبادىء الباقية بوساطتها، أو لواسطة أخرى مثلها. فلو كانت عن المبادىء الأول وحدها، لاستغنت عن الصورة. ولو كانت عن الصورة وحدها لما سبقت الصورة، بل كما أن المتفق فيه من الحركة المستديرة هناك يلزم طبيعة تقيمها الطبائع الخاصية بفلك فلك، فكذلك المادة ههنا يقيمها مع الطبيعة المشتركة ما يكون عن الطبائع الخاصية، وهي الصور. وكما أن الحركة أخس الأحوال هناك، فكذلك المادة أخس الذوات ههنا، وكما أن الحركة هناك تابعة لطبيعة مّا بالقوة، فكذلك المادة ههنا موافقة لما بالقوة. وكما أن الطبائع الخاصية والمشتركة هناك مبادىء أو معينات للطبيعة الخاصة والمشتركة ههنا، فكذلك ما يلزم الطبائع الخاصية والمشتركة هناك من النسب المختلفة الواقعة فيها بسبب الحركة مبدأ لتغير الأحوال وتبدلها ههنا. كذلك امتزاج نسبها هناك سبب لامتزاج هذه العناصر أو معين.

ولأجسام السماويات تأثير في أجسام هذا العالم بالكيفيات التي تخصها وتسري منها إلى هذا العالم. ولأنفسها تأثير أيضاً في أنفس هذا العالم. وبهذه المعاني نعلم أن الطبيعة التي هي مدبرة لهذه الأجسام بالكمال والصور حادثة عن النفس الفاشية في الفلك أو بمعونتها. وقال قوم من المنتسبين إلى العلم إن الفلك، لأنه مستدير، يجب أن يستدير على شيء ثابت في حشوه، فيلزم محاكته له التسخين، حتى يستحيل ناراً. وما يبعد عنه يبقى ساكناً، فيصير إلى التبرّد والتكثف حتى يصير أرضاً. وما يلي النار يكون حارّاً ولكنه أقل حراً من النار، وما يلي الأرض يكون كثيفاً، ولكن أقلّ تكثفاً من الأرض. وقلة الحر

وقلة التكثّف يوجبان الترطيب، فان اليبوسة إما عن الحر وإما عن البرد، لكن الرطب الذي يلي الأرض هو أبرد، والذي يلي النار هو أحر. فهذا سبب تكوين العناصر. وما قد قالوا، ليس مما يمكن أن يصحّ بالكلام القياسي، ولا هو بسديد عنه التفتيش. ويشبه أن يكون الأمر على قانون آخر، وأن تكون هذه المادة التي تحدث بالشركة تفيض إليها من الأجرام السماوية، إما عن أربعة أجرام، وإما عن عدّة منحصرة في أربع جمل، عن كل واحد منها،ما يهيئه لصورة جسم بسيط، فإذا استعد نال الصورة من واهب الصور. أو يكون ذلك كله يفيض عن جرم واحد، وأن يكون هناك سبب يوجب انقساماً من الأسباب الخفية علنا. فإنك إن أردت أن تعرف ضعف ما قالوه، فتأمل أنهم يوجبون أن يكون الوجود أولاً لجسم، وليس له في نفسه إحدى الصور المقوّمة غير الصور الجسمية، وإنما تكتسب سائر الصور بالحركة والسكون ثانياً. وبينا نحن استحالة هذا، وبيّنا أن الجسم لا يستكمل له وجود لمجرد الصورة الجسمية، ما لم تقرن بها صورة أخرى. وليست صورته المقيمة للهيولي الأبعاد فقط، فإن الأبعاد تتبع في وجودها صوراً أخرى، تسبق الأبعاد إلى الهيولى. وإن شئت فتأمّل حال التخلخل من الحرارة، والتكاثف من البرودة، بل الجسم لا يصير جسماً حتى يصير بحيث يتبع غيره في الحركة، إلا وقد تمّت طبيعته، لكن يجوز أن يكون إذا تمت طبيعته يستحفظ بأصلح المواضع، لاستحفاظها، فإن الحار يستحفظ حيث الحركة، والبارد يستحفظ حيث السكون. ثم لا يفكرون أنه لمَ وجب لبعض تلك المادة أن هبط إلى المركز، فعرض له البرد، وبعضه أن جاور الفوق؟ أما الآن، فإن السبب في ذلك معلوم، أما في الكليات فالخفة والثقل، وأما في جزئي عنصر واحد، فلأنه قد صحّ أن أجزاء العناصر كائنة، وأنه إذا تكوّن جزء منه في موضع ضرورة، لزم أن يكون سطح منه إلى الفوق، إذا تحرك إلى فوق، كان ذلك السطح أولى بالفوقية من السطح الآخر. وأما في أول تكونه، فإنما يصير سطح منه إلى فوق وسطح[1] إلى أسفل، لأنه لا محالة قد استحال بحركة مّا،

(١) كما في الشفاء، ص ٤١٤.

وأن الحركة أوجبت له ضرورة وضعاً مّا. والأشبه عندي ما قد ذهبنا إليه، وأظن أن الذي قال ذلك في تكون الاسطقسات، إنما رام تقريباً للأمر عند بعض من كاتبه من العاميّين فجزم عليه القول من تأخر عنه، على أن كاتب ذلك الكلام شديد التذبذب والاضطراب.

في العناية وبيان دخول الشر في القضاء الإلهي

وخليق بنا، إذ بلغنا هذا الموضع، أن نحقّق القول في العناية. ولا شكّ أنه قد اتضح لك فيما سلف منّا بيانه أن العلل العالية لا يجوز أن تعمل ما تعمل من العناية لأجلنا، أو تكون بالجملة يهمّها شيء، ويدعوها داع، ويعرض عليها إيثار ولا لك سبيل إلى أن تنكر الآثار العجيبة في تكون العالم، وأجزاء السماويات وأجزاء النبات والحيوان، مما لا يصدر اتفاقاً، بل يقتضي تدبيراً مّا. فيجب أن تعلم أن العناية هي كون الأول عالماً بما عليه الوجود من نظام الخير وعلة لذاته للخير والكمال بحسب الامكان، وراضياً به على النحو المذكور، فيعقل نظام الخير على الوجه الأبلغ في الامكان، فيفيض على أتم تأدية إلى النظام بحسب الامكان.

فهذا هو معنى العناية. واعلم أن الشر على وجوه. فيقال شرّ للنّقص، الذي هو مثل الجهل والضعف والتشويه في الخلقة، ويقال شرّ لما هو مثل الألم والغم، الذي يكون هناك إدراكاً مّا لسبب، لا فقد شيء فقط. فإن السبب المنافي للخير المانع للخير والموجب لعدمه، ربما كان لا يدركه المضرور، كالسحاب إذا ظلل، فمنع شروق الشمس عن المحتاج إلى أن يستكمل بالشمس. فإن كان هذا المحتاج إدراكاً، أدرك أنه غير منتفع، ولم يدرك ذلك من حيث أن السحاب قد حال، بل من حيث هو مبصر. وليس هو حيث هو مبصر متأذياً بذلك متضرراً أو منتقصاً، بل من حيث هو شيء آخر. وربما كان مواصلاً يدركه مدرك عدم السلامة، كمن يتألّم بفقدان اتصال عضو بحرارة ممزقة، فإنه من حيث يدرك فقدان الاتصال بقوة في نفس ذلك العضو يدرك المؤدي الحارّ أيضاً. فيكون قد اجتمع هناك ادراكان: ادراك على نحو ما سلف من ادراكنا الأمور العدمية، وإدراك على نحو ما سلف من ادراكنا

الأشياء الوجودية. وهذا المدرك الوجودي ليس شراً في نفسه، بل شراً بالقياس إلى هذا الشيء. وأما عدم كماله وسلامته، فليس شراً بالقياس إليه فقط، حتى يكون له وجود ليس هو به شراً، إذ ليس نفس وجوده شراً فيه، وعلى نحو كونه شراً. فإن العمى لا يجوز أن يكون إلا في العين، ومن حيث هو في العين، لا يجوز أن يكون إلا شراً، وليس له جهة أخرى يكون بها غير شر. وأما الحرارة مثلاً، إذا صارت شراً بالقياس[١] إلى المتألم بها، فلها جهة أخرى تكون بها غير شر. والشر بالذات هو العدم، ولا كل عدم، بل عدم مقتضى طباع الشيء من الكمالات الثابتة لنوعه وطبيعته. والشر بالعرض هو المعدم أو الحابس للكمال عن مستحقه، ولا خير عن عدم مطلق إلا عن لفظه، فليس هو بشرّ حاصل. ولو كان له حصول مّا، لكان الشر العام. فكل شيء وجوده على كماله الأقصى وليس فيه ما بالقوة، فلا يلحقه شر، وإنما يلحق الشر ما في طباعه ما بالقوة، وذلك لأجل المادة.

والشر يلحق المادة إما من أمر أول يعرض لها أو لأمر طارىء بعده. فأما الأمر الذي في نفسه قد عرض للمادة أولاً، فإن يكون قد عرض لمادّة ما في أول وجودها بعض أسباب الشر الخارجة، فتمكن منها هيئة من الهيئات، فتلك الهيئة تمانع استعدادها الخاص للكمال الذي منيت بشرّ يوازيه، مثل المادة التي تتكون منها إنسان أو فرس، إذا عرض لها من الأسباب الطارئة ما جعلها أردأ مزاجاً وأعصى جوهراً، فلم تقبل التخطيط والتشكيل والتقويم، فتشوهّت الخلقة، ولم يوجد المحتاج إليه من كمال المزاج والبنية، لا أن الفاعل حرم بل لأن المنفعل لم يقبل. وأما الأمر الطارىء من خارج فأحد شيئين: إما مانع وحائل ومبعد للمكمل، وإما مضادّ واصل ممحق للكمال. ومثال الأول وقوع سحب كثيرة وتراكمها واظلال جبال شاهقة، تمنع تأثير الشمس في الثمار على الكمال، ومثال الثاني حبس البرد للنبات المصيب لكماله في وقته، حتى يفسد الاستعداد الخاص وما يتبعه.

وجميع سبب الشر، إنما يوجد فيما تحت فلك القمر، وجملة ما تحت

(١) عن الشفاء، ص ٤١٦.

القمر طفيف بالقياس إلى سائر الوجود، كما علمت. ثم الشر إنما يصيب أشخاصاً وفي أوقات، والأنواع محفوظة، وليس الشر الحقيقي يعمّ أكثر الأشخاص إلا نوعاً من الشر. واعلم أن الشر الذي هو بمعنى العدم، إما أن يكون شراً بحسب أمر واجب، أو نافع قريب من الواجب، وإما أن لا يكون شراً بحسب ذلك، بل شراً بحسب الأمر الذي هو ممكن في الأقل، ولو وجد كان على سبيل ما هو فضل من الكمالات، التي بعد الكمالات الثانية، ولا مقتضى له من طباع الممكن الذي هو فيه. وهذا القسم غير الذي نحن فيه، وهو الذي استثنياه. هذا، وليس هو شراً بحسب النوع، بل بحسب اعتبار زائد على واجب النوع، كالجهل بالفلسفة أو الهندسة أو غير ذلك، فإن ذلك ليس شراً من جهة ما نحن ناس، بل هو شرّ بحسب كمال الأصلح في أن يعمّ، وستعرفه. وإنما يكون بالحقيقة شراً، إذا اقتضاه شخص إنسان أو شخص نفس. وإنما يقتضيه الشخص، لا لأنه إنسان أو نفس، بل لأنه قد ثبت عنده حسن ذلك واشتاق إليه واستعدّ لذلك الاستعداد، كما سنشرح لك بعد. وأما قبل ذلك فليس مما ينبعث إليه مقتضى طبيعة النوع، انبعاثه إلى الكمالات الثانية، التي تتلو الكمالات الأول، فإذا لم يكن كان عدماً في أمر ما يقتضي في الطباع. فالشر في أشخاص الموجودات قليل، ومع ذلك فإن وجود ذلك الشر في الأشياء ضرورة تابعة للحاجة إلى الخير، فإن هذه العناصر لو لم تكن بحيث تتضاد وتنفعل عن الغالب، لم يمكن أن تكون عنها هذه الأنواع الشريفة، ولو لم تكن النار منها بحيث إذا تأدت بها المصادمات الواقعة في مجرى الكل على الضرورة، إلى ملاقاة رداء رجل شريف وجب إحراقه، لم تكن النار منتفعاً بها النفع العام. فوجب ضرورة أن يكون الخير الممكن في هذه الأشياء، إنما يكون خيراً بعد أن يمكن وقوع مثل هذا الشر عنه ومعه. وإفاضته الخير لا توجب أن يترك الخير الغالب لشر يندر، فيكون تركه شراً من ذلك الشر، لأن عدم ما يمكن في طباع المادة وجوده، إذا كان عدمان، شر من عدم واحد. ولهذا يؤثر العاقل الاحتراق بالنار، بشرط أن يسلم منها حياً على الموت بلا ألم. فلو ترك هذا القبيل من الخير، لكان يكون ذلك شراً فوق هذا الشر الكائن بإيجاده، وكان في مقتضى العقل المحيط بكيفية وجوب

الترتيب في نظام الخير أن يعقل استحقاق مثل هذا النمط من الأشياء وجوداً مجوزاً ما يقع معه من الشر ضرورة، فوجب أن يفيض وجوده.

فإن قال قائل: فقد كان جائزاً أن يوجد المدبّر الأول خيراً محضاً مبرأ عن الشر، فيقال هذا لم يكن جائزاً في مثل هذا النمط من الوجود، وإن كان جائزاً في الوجود المطلق. على أنه إن كان ضرب من الوجود المطلق مبرأ فليس هذا الضرب، وذلك مما قد فاض عن المدبّر الأول ووجد في الأمور العقلية والنفسية والسماوية، وبقي هذا النمط في الامكان ولم يكن ترك ايجاده، لأجل ما قد يخالطه من الشرّ الذي إذا لم يكن مبدؤه موجوداً أصلاً وترك لئلا يكون هذا الشر، كان ذلك شراً من أن يكون هو، فكونه خير الشرين، ولكان أيضاً يجب أن لا توجد الأسباب الخيرية التي هي قبل هذه الأسباب التي تؤدّي إلى الشر بالعرض، فإن وجود تلك مستتبع لوجود هذه، فكان فيه أعظم خلل في نظام الخير الكلي. بل وإن لم نلتفت إلى ذلك وصيّرنا التفاتنا إلى ما ينقسم إليه الامكان في الوجود من أصناف الموجودات المختلفة في أحوالها، فكان الوجود المبرّأ من الشر قد حصل، وبقي نمط من الوجود إنما يكون على هذه السبيل، ولا كونه أعظم شراً من كونه، فواجب أن يفيض وجوده من حيث يفيض عنه الوجود الذي هو أصوب، على النمط الذي قيل.

بل نقول من رأس: إن الشر يقال على وجوه، فيقال شر للأفعال المذمومة، ويقال شرّ لمبادئها من الأخلاق، ويقال شر للآلام والغموم وما يشبهها، ويقال شر لنقصان كل شيء عن كماله وفقدانه ما من شأنه أن يكون له. وكأن الآلام والغموم، وإن كانت معانيها وجودية ليست اعداماً، فإنها تتبع الاعدام والنقصان. والشر الذي هو في الأفعال أيضاً، إنما هو بالقياس إلى من يفقد كماله بوصول ذاك إليه، مثل الظلم، أو بالقياس إلى ما يفقد من كمال يجب في السياسة المدنية، كالزنا. وكذلك الأخلاق إنما هي شرور بسبب صدور هذه عنها، وهي مقارنة لاعدام النفس كمالات يجب أن تكون لها. ولا نجد شيئاً مما يقال له شر من الأفعال، إلا وهو كمال بنسبة

الفاعل إليه، وإنما هو شر بالقياس إلى السبب القابل له، أو بالقياس إلى فاعل آخر يمنع عن فعله في تلك المادة التي أولى بها من هذا الفعل. والظلم يصدر مثلاً عن قوة طلابة للغلبة، وهي الغضبية، والغلبة هي كمالها، ولذلك خلقت من حيث هي غضبية، أعني خلقت لتكون متوجهة إلى نحو الغلبة تطلبها وتفرح بها. فهذا الفعل بالقياس إليها خير لها، وإن ضعفت عنه، فهو بالقياس إليها شرّ لها. إنما هي شر للمظلوم أو للنفس النطقية، التي كمالها كسر هذه القوة والاستيلاء عليها، فإن عجزت عنه كان شراً لها. وكذلك السبب الفاعل للآلام والأحزان، كالنار إذا أحرقت، فإن الاحراق كمال النار، لكنه شرّ بالقياس إلى من سلب سلامته بذلك، لفقدانه ما فقد. وأما الشر الذي سببه النقصان وقصور يقع في الجبلّة، وليس لأن فاعلاً فعله، بل لأن الفاعل لم يفعله، فليس ذلك بالحقيقة خيراً بالقياس إلى شيء. فأما الشرور التي تتصلّ بأشياء هي خيرات، فانما هي من سببين: سبب من جهة المادة، فإنها قابلة للصورة وللعدم، وسبب من الفاعل. فإنه لما وجب أن تكون عنه الماديات، وكان مستحيلاً أن يكون للمادة وجود الوجود الذي يعني غناء المادة، ويفعل فعل المادة، إلا أن يكون قابلاً للصورة والعدم، وكان مستحيلاً أن لا يكون قابلاً للمتقابلات، وكان مستحيلاً أن تكون للقوى الفعالة أفعال مضادة لأفعال أخرى قد حصل وجودها، وهي لا تفعل فعلها، فإنه من المستحيل أن يخلق ما يراد منه الغرض المقصود بالنار، وهي لا تحرق. ثم لمّا كان الكل إنما يتم بأن يكون فيه مسخّن، وأن يكون فيه متسخن، لم يكن بدّ من أن يكون الغرض النافع في وجود هذين يستتبع آفات تعرض من الاحراق والاحتراق، كمثل إحراق النار عضو إنسان ناسك. لكن الأمر الأكثري هو حصول الخير المقصود في الطبيعة، والأمر الدائم أيضاً. أما الأكثري فإن أكثر أشخاص الأنواع في كنف السلامة من الاحتراق، وأما الدائم فلأن أنواعاً كثيرة لا تستحفظ على الدوام إلا بوجود مثل النار على أن تكون محرقة. وفي الأقلّ ما يصدر عن النيران من الآفات التي تصدر عنها، وكذلك في سائر الأسباب المشابهة لذلك. فما كان يحسن أن تترك المنافع الأكثرية والدائمة لأغراض شرّية أقلية، فأريدت الخيرات الكائنة عن هذه

الأشياء إرادة أولية على الوجه الذي يصلح أن يقال إن الله تعالى يريد الأشياء، ويريد الشر أيضاً على الوجه الذي بالعرض، إذ علم أنه يكون ضرورة فلم يعبأ به. فالخير مقتضى بالذات والشر مقتضى بالعرض، وكل بقدر. وكذلك فإن المادة قد علم من أمرها أنها تعجز عن أمور وتقصر عنها الكمالات في أمور، لكنها يتمّ لها ما لا نسبة له كثيراً إلى ما يقصر عنها. فإذا كان كذلك، فليس من الحكمة الإلّهية أن تترك الخيرات الثابتة الدائمةوالأكثرية، لأجل شرور في أمور شخصية غير دائمة. بل نقول إن الأمور في الوهم إما أمور إذا توهمت موجودة، وجودها يمتنع أن يكون إلا شراً على الاطلاق، وأما أمور وجودها أن يكون خيراً ويمتنع أن تكون شروراً وناقصة، وإما أمور تغلب فيها الخيرية، إذا وجدت وجودها، ولا يمكن غير ذلك بطباعها، وإما أمور تغلب فيها الشرية، وإما أمور متساوية الحالين. فأما ما لا شرّ فيه، فقد وجد في الطباع، وأما ما كله شرّ أو الغالب فيه أو المساوي أيضاً، فلم يوجد. وأما الذي الغالب في وجوده الخير، فالأحرى به أن يوجد، إذا كان الأغلب فيه أنه خير.

فإن قيل فلمَ لم تمنع الشرية عنه أصلاً حتى كان يكون كله خيراً فيقال: فحينئذ لم تكن هي هي، إذا قلنا إن وجودها الوجود الذي يستحيل أن يكون بحيث لا يعرض عنها شر، فإذا صيّرت بحيث لا يعرض عنها شر، فلا يكون وجودها الوجود الذي لها، بل يكون وجود أشياء أخرى وجدت، وهي غيرها، وهي حاصلة، أعني ما خلق بحيث لا يلزمه شر. ومثال هذا أن النار إذا كان وجودها أن تكون محرقة، وكان وجود المحرق هو أنه إذا مسّ ثوب الفقير أحرقه، إذ كان وجود ثوب الفقير أنه قابل للاحتراق، وكان وجود كل واحد منهما أن تعرض له حركات شتى، وكان وجود الحركات الشتى في الأشياء على هذه الصفة وجوداً يعرض له الالتقاء، وكان وجود الالتقاء بين الفاعل والمنفعل بالطبع وجوداً يلزمه الفعل والانفعال، فإن لم تكن الثواني لم تكن الأوائل. فالكل إنما رتبت فيها القوى الفعّالة والمنفعلة، السماوية والأرضية، الطبيعية والنفسانية، بحيث يؤدّي إلى النظام الكلّي، مع استحالة أن تكون هي على ما هي عليه، ولا تؤدي إلى سرور. فيلزم من أحوال

العالم، بعضها بالقياس إلى بعض، أن تحدث في نفس ما صورة اعتقاد رديء أو كفر أو شر آخر في نفس أو بدن، بحيث لو لم يكن كذلك، لم يكن النظام الكلي يثبت. فلم يعبأ ولم يلتفت إلى اللوازم الفاسدة التي تعرض بالضرورة، وقيل: «خلقت هؤلاء للنار ولا أبالي، وخلقت هؤلاء للجنة ولا أبالي»، وقيل: «كل ميسر لما خُلق له». فإن قال قائل: ليس الشر نادراً أو أقلياً، بل هو أكثري، فليس كذلك، بل الشر كثير وليس بأكثري. وفرق بين الكثير والأكثري، فإن ههنا أموراً كثيرة هي كثيرة، وليست أكثرية، كالأمراض، فإنها كثيرة وليست أكثرية. فإذا تأملت هذا الصنف الذي نحن في ذكره من الشر، وجدته أقل من الخير الذي يقابله ويوجد في مادته، فضلاً عنه بالقياس إلى الخيرات الأخرى الأبدية. نعم الشرور التي هي نقصانات للكمالات الثانية فهي أكثرية، لكنها ليست من الشرور التي كلامنا فيها. وهذه الشرور مثل الجهل بالهندسة، ومثل فوت الجمال الرائع وغير ذلك مما لا يضرّ في الكمالات الأولى، ولا في الكمالات التي تليها فيما يظهر منفعتها. وهذه الشرور ليست بفعل فاعل، بل لأن لا يفعل الفاعل، لأجل أن القابل ليس مستعداً، أو ليس يتحرّك إلى القبول. وهذه الشرور هي أعدام خيرات، من باب الفضل والزيادة في المادة.

في معاد الأنفس الإنسانية

وبالحريّ أن نحقق ههنا أحوال الأنفس الإنسانية إذا فارقت أبدانها، وأنها إلى أي حالة تصير، فنقول: يجب أن تعلم أن المعاد منه مقبول من الشرع، ولا سبيل إلى اثباته إلا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة، وهو الذي للبدن عند البعث، وخيرات البدن وشروره معلومة لا تحتاج إلى أن تعلم. وقد بسطت الشريعة الحقة التي أتانا بها نبينا المصطفى محمد ﷺ حال السعادة والشقاوة التي بحسب البدن. ومنه ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهاني، وقد صدّقته النبوة، وهو السعادة والشقاوة الثابتتان بالمقاييس، اللتان للأنفس، وإن كانت الأوهام منا تقصر عن تصوّرها الآن، لما نوضح من العلل. والحكماء الإلّهيون رغبتهم في إصابة هذه السعادة أعظم من رغبتهم في

إصابة السعادة البدنية، بل كأنهم لا يلتفتون إلى تلك، وإن أعطوها، فلا يستعظمونها في جنب هذه السعادة التي هي مقاربة الحق الأول، على ما نصفه عن قريب.

فلنعرّف حال هذه السعادة والشقاوة المضادة لها، فإن البدنية مفروغ منها في الشرع، فنقول: يجب أن تعلم أن لكل قوة نفسانية لذة وخيراً يخصّها وأذى وشراً يخصها. مثاله أن لذة الشهوة وخيرها أن يتأدّى إليها كيفية محسوسة ملائمة من الخمسة، ولذة الغضب الظفر، ولذة الوهم الرجاء، ولذة الحفظ تذكر الأمور الموافقة الماضية. وأذى كل واحد منها ما يضادّه، وتشترك كلها نوعاً من الشركة في أن الشعور بموافقها وملائمها هو الخير واللذة الخاصة بها، والموافق لكل واحد منها بالذات والحقيقة هو حصول الكمال الذي هو بالقياس إليه كمال بالفعل، فهذا أصل. وأيضاً فإن هذه القوى وإن اشتركت في هذه المعاني، فإن مراتبها في الحقيقة مختلفة. فالذي كماله أتمّ وأفضل، والذي كماله أكثر والذي كماله أدوم، والذي كماله أوصل إليه وأحصل له، والذي هو في نفسه أكمل فعلاً وأفضل، والذي هو في نفسه أشدّ إدراكاً، فاللذة أبلغ له وأوفى لا محالة، وهذا أصل. وأيضاً، فإنه قد يكون الخروج إلى الفعل في كمال ما، بحيث يعلم أنه كائن ولذيذ، ولا يتصوّر كيفيته، ولا يشعر باللذاذة، ما لم يحصل. وما لم يشعر به لم يشتق إليه، ولم ينزع نحوه، مثل العنّين، فإنه متحقق أن للجماع لذة، ولكنه لا يشتهيه ولا يحن نحوه الاشتهاء والحنين اللذين يكونان مخصوصين به، بل شهوة أخرى كما يشتهي من يجرّب من حيث يحصل به إدراك، وإن كان مؤذياً، وفي الجملة فإنه لا يتخيّله. وكذلك حال الأكمة عند الصور الجميلة، والأصمّ عند الألحان المنتظمة. ولهذا يجب أن لا يتوهم العاقل أن كل لذة فهي كما للحمار في بطنه وفرجه، وأن المبادىء الأولى المقربة عند رب العالمين عادمة للذة والغبطة، وأن رب العالمين عز وجل ليس له في سلطانه وخاصيّته البهاء الذي له وقوته الغير متناهية أمر في غاية الفضيلة والشرف والطيب نجلّه عن أن يسمى لذة. ثم للحمار والبهائم حالة طيبة ولذيذة، كلاّ بل أيّ نسبة تكون لما للمبادىء العالية إلى هذه الخسيسة؟ ولكننا نتخيل هذا ونشاهده، ولم نعرف ذلك

بالاستشعار، بل بالقياس، فحالنا عنده كحال الأصمّ الذي لم يسمع قط في عمره، ولا تخيل اللذّة اللحنية، وهو متيقّن لطيبها، وهـذا أصل.

وأيضاً فإن الكمال والأمر الملائم قد يتيسر للقوة الدراكة وهناك مانع أو شاغل للنفس، فتكرهه وتؤثر ضده عليه، مثل كراهية بعض المرضى الطعم الحلو وشهوتهم للطعوم الرديّة الكريهة بالذات. وربّما لم تكن كراهية، ولكن كان عدم الاستلذاذ، كالخائف يجد الغلبة أو اللذة، فـلا يشعر بهـما ولا يستلذهما، وهذا أصل. وأيضـاً فإنه قد تكون القوة الدرّاكة ممنوة بضدّ ما هو كمالها ولا تحس به ولا تنفر عنه، حتى إذا زال العائق تأذّت به ورجعت إلى غريزتها، مثل الممرور، فربما لم يحس بمرارة فيه إلى أن يصلح مزاجه، وتشفى أعضاؤه، فحينئذ ينفر عن الحال العارضة له. وكذلك قد يكون الحيوان غير مشته للغذاء البتة كارهاً له، وهو أوفق شيء له، ويبقى عليه مدّة طويلة، فإذا زال العائق عاد إلى واجبه في طبعه، فاشتد جوعه وشهوته للغذاء، حتى لا يصبر عنه ويهلك عند فقدانه. وقد يحصل سبب الألم العظيم، مثل إحراق النار وتبريد الزمهرير إلا أن الحسّ مؤوف، فلا يتأذى البدن به حتى تزول الآفة، فيحسّ حينئذ بالألم العظيم.

فإذا تقررت هذه الأصول، فيجب أن ننصرف إلى الغرض الذي نؤمّه، فنقول: إن النفس الناطقة كمالها الخاصّ بها أن تصير عالماًعقلياً مرتسماً فيها صورة الكلّ والنظام المعقول في الكل، والخير الفائض في الكل مبتدئاً من مبدأ الكل، سالكاً إلى الجواهر الشريفة، فالروحانية المطلقة ثم الروحانية، المتعلقة نوعاً مّا من التعلق بالأبدان، ثم الأجسام العلوية بهيئاتها وقواها، ثم تستمّر كذلك حتى تستوفي في نفسها هيئة الوجود كله، فتنقلب عالماً معقولاً موازياً للعالم الموجود كله، مشاهداً لما هو الحقّ المطلق والخير المطلق والجمال الحقّ ومتحداً به ومنتقشاً بمثاله وهيئته، ومنخرطاً في سلكـه وصائـراً من جوهره. وإذا قيس هذا بالكمالات المعشوقة التي للقوى الأخرى، وجد في المرتبة التي بحيث يقبح معها أن يقال إنه أتم وأفضل منها، بل لا نسبة لها إليه بوجه من الوجوه فضيلة وتماماً وكثرة، وسائر ما تتفاوت به لذائذ المدركات

مما ذكرناه. وأماالدوام فكيف يقاس الدوام الأبدي بالدوام المتغير الفاسد؟ وأما شدة الوصول فكيف يكون حال ما وصوله بملاقاة السطوح بالقياس إلى ما هو سار في جوهر قابله، حتى يكون كأنه هو هو بلا انفصال؟ إذ العقل والمعقول والعاقل شيء واحد أو قريب من الواحد.

وأما أن المدرك في نفسه أكمل، فأمر لا يخفى، وأما أنه أشد ادراكاً، فأمر أيضاً تعرفه بأدنى تذكّر لما سلف بيانه. فإن النفس النطقية أكثر عدد مدركات، وأشدّ تقصياً للمدرك وتجريداً له عن الزوائد الغير الداخلة في معناه إلا بالعرض، ولها الخوض في باطن المدرك وظاهره. بل كيف يقاس هذا الادراك بذلك الادراك، أو كيف تقاس هذه اللذة باللذة الحسية والبهيمية والغضبية؟ ولكننا في عالمنا وبدننا وانغماسنا في الرذائل لا نحسّ بتلك اللذة إذا حصل عندنا شيء من أسبابها، كما أومأنا إليه في بعض ما قدمنـاه من الأصول. ولذلك لا نطلبها ولا نحنُّ إليها، اللهم إلا أن نكون قد خلعنا ربقة الشهوة والغضب وأخواتها من أعناقنا، وطالعنا شيئاً من تلك اللذة، فحينئذ ربّما تخيّلنا منها خيالاً طفيفاً ضعيفاً، وخصـوصاً عنـد انحلال المشكـلات واستيضاح المطلوبات النفيسة. ونسبة التذاذنا هذا إلى التذاذنا ذلك نسبة الالتذاذ الحسي بتنشق روائح المذوقات اللذيذة إلى الالتذاذ بتطعّمها، بل أبعد من ذلك بعداً غير محدود.

وأنت تعلم إذا تأملّت عويصاً يهمّك، وعرضت عليك شهوة وخيّرت بين الطرفين، استخففت بالشهوة، إن كنت كريم النفس. والأنفس العامية أيضاً كذا، فإنها تترك الشهوات المعترضة، وتؤثر الغرامات والآلام الفادحة، بسبب افتضاح أو خجل أو تعيير أو شوق لغلبة، وهذه كلها أحوال عقلية. فبعضها يؤثر على المؤثرات الطبيعية ويصبر لها على المكروهات الطبيعية. فيعلم من ذلك أن الغايات العقلية أكرم على الأنفس من محقّرات الأشياء، فكيف في الأمور البهيّة العالية؟ إلا أن الأنفس الخسيسة تحسّ بما يلحق المحقرات من الخير والشر، ولا تحسّ بما يلحق الأمور البهيّة لما قيل من المعاذير.

وأما إذا انفصلنا عن البدن، وكانت النفس منا قد تنبهت، وهي في

البدن، لكمالها الذي هو معشوقها، ولم تحصّله وهي بالطبع نازعة إليه، إذ عقلت بالفعل أنه موجود، إلا أن اشتغالها بالبدن، كما قلنا، قد أنساها ذاتها ومعشوقها، كما ينسى المرض الحاجة إلى بدل ما يتحلّل، وكما ينسى المرض الاستلذاذ بالحلو واشتهاءه، وكما تميل الشهوة بالمريض إلى المكروهات في الحقيقة، عرض لها حينئذ من الألم بفقدانه كفء ما يعرف من اللذة التي أوجبنا وجودها، ودلّلنا على عظم منزلتها، فيكون ذلك هو الشقاوة والعقوبة التي لا يعادلها تفريق النار للاتصال وتبديدها وتبديل الزمهرير للمزاج. فيكون مثلنا حينئذ مثل الخدر الذي أومأنا إليه فيما سلف، أو الذي عمل فيه نار أو زمهرير، فمنعت المادّة الملابسة وجه الحس من الشعور به فلم يتأذّ، ثم عرض أن زال العائق فشعر بالبلاء العظيم.

وأما إذا كانت القوة العقلية بلغت من النفس حداً من الكمال، يمكنها به إذا فارقت البدن أن تستكمل الاستكمال التام الذي لها أن تبلغه، كان مثلها مثل الخدر الذي أذيق المطعم الألذ وعرض للحال الأشهى، وكان لا يشعر به فزال عنه الخدر، فطالع اللذة العظيمة دفعة. وتكون تلك اللذة لا من جنس اللذة الحسية والحيوانية بوجه، بل لذّة تشاكل الحال الطيبة التي للجواهر الحيّة المحضة، وهي أجلّ من كل لذة وأشرف. فهذه هي السعادة وتلك هي الشقاوة. وليست تلك الشقاوة تكون لكل واحد من الناقصين، بل للذين اكتسبوا للقوة العقلية الشوق إلى كمالها. وذلك عندما تبرهن لهم أن من شأن النفس إدراك ماهية الكمال، بكسب المجهول من المعلوم والاستكمال بالفعل. فإن ذلك ليس فيها بالطبع الأول، ولا أيضاً في سائر القوى، بل شعور أكثر القوى بكمالاتها إنما يحدث بعد أسباب. وأما النفوس والقوى الساذجة الصرفة، فكأنها هيولي موضوعة، لم تكتسب البتة هذا الشوق، لأن هذا الشوق إنما يحدث حدوثاً، وينطبع في جوهر النفس، إذا تبرهن للقوى النفسانية أن ههنا أموراً يكتسب العلم بها بالحدود الوسطى، على ما علمت. وأما قبل ذلك، فلا يكون، لأن الشوق يتبع رأياً وليس هذا الرأي للنفس أولياً، بل رأياً مكتسباً. فهؤلاء إذا اكتسبوا هذا الرأي، لزم النفس ضرورة هذا الشوق، فإذا فارقت ولم يحصل معها ما تبلغ به بعد

الانفصال التام، وقعت في هذا النوع من الشقاء الأبدي، لأن أوائل الملكة العلمية، إنما كانت تكتسب بالبدن لا غير، وقد فات. وهؤلاء إما مقصّرون عن السعي في كسب الكمال الأنسي، وإما معاندون جاحدون متعصّبون لآراء فاسدة مضادة للآراء الحقية. والجاحدون أسوأ حالاً، لما كسبوا من هيئات مضادّة للكمال.

وأما أنه كم ينبغي أن يحصل عند نفس الإنسان من تصوّر المعقولات حتى تجاوز به الحد الذي في مثله تقع هذه الشقاوة، وفي تعدّية وجوازه ترجى هذه السعادة، فليس يمكنني أن أنص عليه نصاً، إلا بالتقريب. وأظن أن ذلك أن يتصوّر الإنسان المبادىء المفارقة تصوراً حقيقياً، ويصدّق بها تصديقاً يقينياً، لوجودها عنده بالبرهان، ويعرف العلل الغائية للأمور الواقعة في الحركات الكلية دون الجزئية، التي لا تتناهى، ويتقرّر عنده هيئة الكل ونسب أجزائه بعضها إلى بعض، والنظام الآخذ من المبدأ الأول إلى أقصى الموجودات الواقعة في ترتيبه، ويتصوّر العناية وكيفيتها، ويتحقق أن الذات المتقدمة للكل أيّ وجود يخصّها، وأية وحدة تخصّها، وأنها كيف تعرف، حتى لا يلحقها تكثّر ولا تغيّر بوجه من الوجوه، وكيف ترتّبت نسبة الموجودات إليها.

ثم كلما ازداد الناظر استبصاراً، ازداد للسعادة استعداداً. وكأنه ليس يتبرّأ الإنسان عن هذا العالم وعلائقه، إلا أن يكون أكّد العلاقة مع ذلك العالم، فصار له شوق إلى ما هناك، وعشق لما هناك يصدّه عن الالتفات إلى ما خلفه جملة.

ونقول أيضاً: إن هذه السعادة الحقيقية لا تتم الا باصلاح الجزء العملي من النفس، ونقدّم لذلك مقدمة، وكأنا قد ذكرناها فيما سلف. فنقول: إن الخلق هو ملكة يصدر بها عن النفس أفعال ما بسهولة، من غير تقدّم روية، وقد أمر في كتب الأخلاق بأن يستعمل التوسّط بين الخلقين الضدّين لا بأن يفعل أفعال التوسط، بل بأن يحصّل ملكة التوسط. وملكة التوسط كأنها موجودة للقوة الناطقة وللقوى الحيوانية معاً. أمّا القوة الحيوانية،

فبأن يحصل فيها هيئة الاذعان والانفعال، وأما القوة الناطقة فبأن يحصل فيها هيئة الاستعلاء، كما أن ملكة الافراط والتفريط موجودة للقوّة الناطقة وللقوى الحيوانية معاً، ولكن بعكس هذه النسبة. ومعلوم أن الإفراط والتفريط هما مقتضيا القوى الحيوانية. وإذا قويت القوة الحيوانية، وحصل لها ملكة استعلائية، حدثت في النفس الناطقة هيئة إذعانية وأثر انفعالي قد رسخ في النفس الناطقة، من شأنه أن يجعلها قويّة العلاقة مع البدن، شديدة الانصراف إليه. وأما ملكة التوسط، فالمراد منها التنزية عن الهيئات الانقيادية وتبقية النفس الناطقة على جبلتها، مع إفادة هيئة الاستعلاء والتنزّه، وذلك غير مضادّ لجوهرها، ولا مائل بها إلى جهة البدن، بل عن جهته. فإن التوسّط يسلب عنها الطرفين دائماً. ثم جوهر النفس إنما كان البدن هو الذي يغمره ويلهيه، ويغفله عن الشوق الذي يخصّه وعن طلب الكمال الذي له، وعن الشعور بلذة الكمال إن حصل له، أو الشعور بألم النقصان إن قصر عنه، لا بأن النفس منطبعة في البدن ومنغمسة فيه، ولكن العلاقة التي كانت بينهما، وهو الشوق الجبليّ إلى تدبيره والاشتغال بآثاره، وبما يورد عليه من عوارضه، وبما يتقرر فيه من ملكات مبدؤها البدن. فإذا فارق وفيه الملكة الحاصلة بسبب الاتصال، كان قريب الشبه من حاله وهو فيه. فبما ينقص من ذلك، تزول غفلته عن حركة الشوق الذي له إلى كماله، وبما يبقى منه معه يكون محجوباً عن الاتصال الصرف بمحل سعادته، ويحدث هناك من الحركات المشوشة ما يعظم أذاه.

ثم إن تلك الهيئة البدنية مضادّة لجوهرها مؤذية له. وإنما كان يلهيها عنها أيضاً البدن وتمام انغماسه فيه. فإذا فارقت النفس البدن، أحسّت بتلك المضادة العظيمة وتأذت بها أذى عظيماً، لكنّ هذا الأذى وهذا الألم ليس لأمر لازم، بل لأمر عارض غريب، والعارض الغريب لا يدوم ولا يبقى، فيزول ويبطل مع ترك الأفعال التي كانت تثبت تلك الهيئة بتكرارها. فيلزم إذاً أن تكون العقوبة التي بحسب ذلك غير خالدة، بل تزول وتنمحي قليلاً قليلاً، حتى تزكو النفس وتبلغ السعادة التي تخصّها. وأما النفوس البله التي لم تكتسب الشوق، فإنها إذا فارقت البدن وكانت غير مكتسبة الهيئات البدنية

الردية، صارت إلى سعة من رحمة الله ونوع من الراحة، وإن كانت مكتسبة للهيئات البدنية الرديّة، وليس عندها هيئة غير ذلك، ولا معنى يضادّه وينافيه، فتكون لا محالة ممنوة بشوقها إلى مقتضاها، فتعذّب عذاباً شديداً بفقد البدن ومقتضيات البدن، من غير أن يحصل المشتاق إليه، لأن آلة ذلك قد بطلت، وخلق التعلق بالبدن قد بقي. ويشبه أيضاً أن يكون ما قاله بعض العلماء حقاً، وهو أن هذه الأنفس، إن كانت زكية وفارقت البدن، وقد رسخ فيها نحو من الاعتقاد في العاقبة التي تكون لأمثالهم، على ما يمكن أن يخاطب به العامّة وتصور في أنفسهم من ذلك، فإنهم إذا فارقوا الأبدان ولم يكن لهم معنى جاذب إلى الجهة التي فوقهم، لاتمام كمال، فتسعد تلك السعادة، ولا شوق كمال، فتشقى تلك الشقاوة، بل جميع هيئاتهم النفسانية متوجّهة نحو الأسفل منجذبة إلى الأجسام. ولا منع في المواد السماوية عن أن تكون موضوعة لفعل نفس فيها، قالوا، فإنها تتخيل جميع ما كانت اعتقدته من الأحوال الأخروية، وتكون الآلة التي يمكنها بها التخيل شيئاً من الأجرام السماوية، فتشاهد جميع ما قيل لها في الدنيا من أحوال القبر والبعث والخيرات الأخروية، وتكون الأنفس الرديئة أيضاً تشاهد العقاب المصوّر لهم في الدنيا وتقاسيه. فإن الصورة الخيالية ليست تضعف عن الحسية، بل تزداد عليها تأثيراً وصفاءً، كما تشاهد ذلك في المنام. فربما كان المحلوم به أعظم شأناً في بابه من المحسوس، على أن الأخرويّ أشد استقراراً من الموجود في المنام بحسب قلة العوائق وتجرد النفس وصفاء القابل. وليست الصورة التي ترى في المنام والتي تحس في اليقظة، كما علمت، إلا المرتسمة في النفس إلا أن أحداهما تبتدىء من باطن وتنحدر إليها، والثانية تبتدىء من خارج وترتفع إليها، فإذا ارتسمت في النفس، تمّ هناك إدراك المشاهدة. وإنما يلذ ويؤذي بالحقيقة هذا المرتسم في النفس، لا الموجود من خارج، فكل ما ارتسم في النفس فعل فعله، وإن لم يكن سبب من خارج. فإن السبب الذاتي هوهذا المرتسم، والخارج سبب بالعرض، أو سبب السبب.

فهذه هي السعادة والشقاوة الخسيستان اللتان بالقياس إلى الأنفس الخسيسة. وأما الأنفس المقدسة فانها تبعد عن مثل هذه الأحوال وتتصل

بكمالها بالذات وتنغمس في اللذة الحقيقية، وتتبرأ عن النظر إلى ما خلفها وإلى المملكة التي كانت لها كلّ التبري. ولو كان بقي فيها أثر من ذلك، اعتقادي أوخلقي، تأذت وتخلفت لأجله عن درجة عليين إلى أن ينفسخ عنها.

في المبدأ والمعاد بقول مجمل، وفي الالهامات والدعوات المستجابة والعقوبات السماوية وسائر الأحوال، ومنها الكلام على التنجيم، والكلام على القضاء والقدر

ويجب أن تعلم أن الوجود إذا ابتدأ، من عند الأول، لم يزل كل تالٍ منه أدون مرتبة من الأول، ولا يزال ينحطّ درجات. فأول ذلك درجة الملائكةالروحانية المجردة التي تسمى عقولاً، ثم مراتب الملائكة الروحانية التي تسمى نفوساً، وهي الملائكة العملة، ثم مراتب الأجرام السماوية، وبعضها أشرف من بعض إلى أن تبلغ آخرها، ثمّ من بعدها يبتدىء وجود المادة القابلة للصور الكائنة الفاسدة، فتلبس أول شيء صورة العناصر، ثم تتدرّج يسيراً يسيراً، فيكون أوّل الوجود فيها أخسّ وأرذل مرتبة من الذي يتلوه، فيكون أخس ما فيه المادة، ثم العناصر، ثم المركبات الجمادية، ثم الناميات وبعدها الحيوانات، وأفضلها الإنسان. وأفضل الناس من استكملت نفسه عقلاً بالفعل ومحصّلاً للأخلاق التي تكون فضائل عملية، وأفضل هؤلاء هو المستعد لمرتبة النبوة، وهو الذي في قواه النفسانية خصائص ثلاث ذكرناها، وهو أن يسمع كلام الله ويرى ملائكة الله تعالى وقد تحولت على صورة يراها، وقد بيّنا كيفية هذا، وبيّنا أن هذا الذي يوحي إليه تتشبح له الملائكة، ويحدث في سمعه صوت يسمعه يكون من قبل الله تعالى والملائكة، فيسمعه من غير أن يكون ذلك كلاماً من الناس والحيوان الأرضي، وهذا هو الموحى إليه. وكما أن أول الكائنات من الابتداء إلى درجة العناصر كان عقلاً، ثم نفساً ثم جرماً، فها هنا يبتدىء الوجود من الاجرام، ثم تحدث نفوس ثم عقول، وإنما تفيض هذه الصور لا محالة من عند تلك المبادىء.

والأمور الحادثة في هذا العالم تحدث من مصادمات القوى الفعالة

السماوية. والمنفعلة الأرضية تابعة لمصادمات القوى الفعّالة السماوية. أما القوى الأرضية فيتم حدوث ما يحدث فيها بسبب شيئين، أحدهما القوى الفعّالة فيها، إما الطبيعية وإما الإرادية، والثاني القوى الانفعالية، إما الطبيعية وإما النفسانية. وأما القوى السماوية، فيحدث عنها آثارها في هذه الأجرام التي تحتها على ثلاثة أوجه: أحدها من تلقائها بحيث لا تسبّب فيه للأمور الأرضية بوجه من الوجوه. وثانيها إما عن طبائع أجسامها وقواها الجسمانية بحسب التشكّلات الواقعة منها مع القوى الأرضية والمناسبات بينها، وإما عن طبائعها النفسانية. والوجه الثالث فيه شركة ما مع الأحوال الأرضية وتسبّب بوجه من الوجوه على الوجه الذي أقول: إنه قد اتضح لك أن لنفوس تلك الأجرام السماوية ضرباً من التصرف في المعاني الجزئية، على سبيل ادراك غير عقلي محض، وإن لمثلها أن تتوصّل إلى ادراك الحادثات الجزئية. وذلك يمكن بسبب ادراك تقارن أسبابها الفاعلةوالقابلة الحاصلة، من حيث هي أسباب، وما يتأدى إليه، وأنها تنتهي إلى طبيعية وإرادية، موجبة لنسب إرادية فاترة غير حاتمة ولا جازمة. ولا تنتهي إلى القسر، فإن القسرية إما قسر عن طبيعة، وإما قسر عن إرادة، وإليهما ينتهي التحليل في القسريات أجمع.

ثم إن الإرادات كلها كائنة بعد ما لم تكن، فلها أسباب تتوافق فتوجبها، وليست توجد إرادة بإرادة، وإلا لذهب إلى غير النهاية، ولا عن طبيعة المريد، وإلا للزمت الإرادة ما دامت الطبيعة، بل الإرادات تحدث بحدوث علل هي الموجبات والدواعي، تستند إلى أرضيات وسماويات، وتكون موجبة ضرورة لتكل الإرادة. وأما الطبيعة، فإن كانت راهنة فهي أصل، وإن كانت قد حدثت، فلا محالة أنها تستند أيضاً إلى أمور سماوية وأرضية، وقد عرفت جميع هذا فيما قبل. وإن لازدحام هذه العلل وتصادمها واستمرارها نظاماً ينجرّ بحسب الحركة السماوية. وإذا علمت الأوائل، بما هي أوائل وهيئة انجرارها إلى الثواني، علمت الثواني ضرورة.

فمن هذه الأشياء علمنا أن النفوس السماوية وما فوقها عالمة بالجزئيات. وأما ما فوقها فعلمها على نحو كلي، وأما هي فعلى نحو جزئي، كالمباشر أو المتأدى إلى المباشر المشاهد بالحواس، فلا محالة أنها تعلم ما يكون.

ولا محالة أنها تعلم في كثير منها الوجه الذي هو أصوب، والذي هو أصلح وأقرب من الخير المطلق من الأمرين الممكنين. وقد بينا أن التصوّرات التي لتك العلل مبادٍ لوجو تلك الصور ههنا إذا كانت ممكنة، ولم يكن هناك أسباب سماوية تكون أقوى من تلك التصورات مما هو أقدم، ومما هو في أحد القسمين من الثلاث غير هذا الثالث. وإذا كان الأمر كذلك، وجب أن يحصل ذلك الأمر الممكن موجوداً، لا عن سبب أرضي ولا عن سبب طبيعي من السماء، بل عن تأثير بوجه ما لهذه الأمور في الأمور السماوية. وليس هذا بالحقيقة تأثيراً، بل التأثير لمبادىء وجود ذلك الأمر من الأمور السماوية، فإنها إذا عقلت الأوائل عقلت ذلك الأمر، وإذا عقلت ذلك الأمر عقلت ما هو أولى بأن يكون، وإذا عقلت ذلك كان لا مانع فيه إلا عدم علّة طبيعية أرضية، أو وجود علة طبيعية أرضية. أما عدم العلة الطبيعية الأرضية مثل أن يكون ذلك الشيء هو أن يوجد حرارة، فلا تكون قوة مسخنة طبيعية أرضية، فتلك السخونة تحدث للتصوّر السماوي لوجه كون الخير فيه، كما أنها تحدث هي في أبدان الناس عن أسباب من تصوّرات الناس، وعلى ما عرفته فيما سلف. وأما مثال الثاني فأن يكون ليس المانع عدم سبب التسخين فقط، بل وجود المبرّد في ذلك أيضاً، فالتصوّر السماوي للخير في وجود ضدّ ما يوجبه المبرّد، يقسر المبرد، كما يقسر تصوّرنا المغضب السبب المبرّد فينا. فتكون أصناف هذا القسم إحالات لأمور طبيعية، أو الهامات تتصلّ بالمستدعي أو بغيره، أو اختلاط من ذلك، يؤدّي واحد منها أو جملة مجتمعة إلى الغاية النافعة. ونسبة التضرع إلى استدعاء هذه القوة نسبة التفكير إلى استدعاء البيان. وكلّ يفيض من فوق، وليس هذا يتبع تصوّرات النفس السماوية، بل الأول الحق يعلم جميع ذلك على الوجه الذي قلنا إنه يليق به، ومن عنده يبتدىء كون ما يكون، ولكن بالتوسط، وعلى ذلك علمه. فبسبب هذه الأمور ما ينتفع بالدعوات والقرابين، وخصوصاً في أمر الاستسقاء، وفي أمور أخرى. ولهذا ما يجب أن يخاف المكافأة على الشر ويتوقع المكافأة على الخير. فإن ثبوت حقيقة ذلك مزجرة عن الشر، وثبوت حقيقة ذلك يكون بظهور آياته، وآياته هي وجود جزئياته.

وهذه الحال معقولة عند المبادي، فيجب أن يكون لها وجود. فإن لم توجد، فهناك شيء لا ندركه أو سبب آخر يعاوقه، وذلك أولى بالوجود من هذا. ووجود ذلك ووجود هذا معاً من المحال. وإذا شئت أن تعلم أن الأمور التي عقلت نافعة مؤدّية إلى المصالح قد أوجدت في الطبيعة على النحو من الايجاد الذي علمته وتحققته، فتأمل حال منافع الأعضاء في الحيوانات والنبات، وأن كلّ واحد كيف خلق، وليس هناك البتة سبب طبيعي، بل مبدؤه لا محالة من العناية، على الوجه الذي علمت. وكذلك فصدّق بوجود هذه المعاني، فإنها متعلقة بالعناية، على الوجه الذي علمت. واعلم أن أكثر ما يقرّبه الجمهور، ويفزع إليه، ويقول به، فهو حق، وإنما يدفعه هؤلاء المتشبهة بالفلاسفة جهلاً منهم بعلله وأسبابه. وقد عملنا في هذا الباب «كتاب البر والإثم»، فليتأمل شرح هذه الأمور من هناك. وصدّق بما كان يحكي من العقوبات الإلّهية النازلة على مدن فاسدة وأشخاص ظالمة، وانظر أن الحق كيف ينصر.

واعلم أن السبب في الدعاء منا أيضاً وفي الصدقة وغير ذلك، وكذلك حدوث الظلم والإثم، إنما يكون من هناك، فإن مبادىء جميع هذه الأمور تنتهي إلى الطبيعة والإرادة والاتفاق، والطبيعة مبدؤها من هناك. والإرادات التي لنا كائنة بعد ما لم تكن، وكل كائن بعد ما لم يكن، فله علّة، وكل إرادة لنا فلها علّة، وعلّة تلك الإرادة ليست إرادة متسلسلة في ذلك إلى غير النهاية، بل أمور تعرض من خارج أرضية وسماوية، والأرضية تنتهي إلى السماوية، واجتماع ذلك كله يوجب وجود الإرادة. وأما الاتفاق، فهو حادث عن مصادمات هذه، وإذا حلّلت الأمور كلها استندت إلى مبادىء وجودها ينزل من عند الله تعالى. والقضاء من الله سبحانه وتعالى هو الوضع الأول البسيط، والتقدير هو ما يتوجّه إليه القضاء على التدريج، كأنه موجب اجتماعات من الأمور البسيطة، التي تنسب من حيث هي بسيطة إلى القضاء والأمر الإلّهي الأول. ولو أمكن إنساناً من الناس أن يعرف الحوادث التي في الأرض والسماء جميعاً وطبائعها، لفهم كيفية ما يحدث في المستقبل. وهذا المنجّم القائل بالأحكام، مع أن أوضاعه الأولى ومقدماته ليست تستند إلى

برهان، بل عسى أن يدعي فيها التجربة أو الوحي، وربما حاول قياسات شعرية أو خطابية في إثباتها، فإنه إنما يعوّل على دلائل جنس واحد من أسباب الكائنات، وهي التي في السماء. على أنه لا يضمن من عنده الاحاطة بجميع الأحوال التي في السماء، ولو ضمن لنا ذلك ووفى به، لم يمكنه أن يجعلنا ونفسه بحيث نقف على وجود جميعها في كل وقت، وإن كان جميعها، من حيث فعله وطبعه، معلوماً عندنا. وذلك مما لا يكفي أن تعلم أنه وجد أو لم يوجد، وذلك لأنه لا يكفيك أن تعلم أن النار حارة مسخنة وفاعلة كذا وكذا، في أن تعلم أنها سخّنت، ما لم تعلم أنها حصلت. وأي طريق في الحساب يعطينا المعرفة بكل حدث وبدعة في الفلك؟ ولو أمكنه أن يجعلنا ونفسه، بحيث نقف على وجود جميع ذلك، تمّ لنا به الانتقال إلى المغيّبات. فإن الأمور المغيّبة التي في طريق الحدوث، إنما تتمّ بمخالطات بين الأمور السماوية التي نتسامح أننا حصّلناها بكمال عللها وبين الأمور الأرضية المتقدمة واللاحقة، فاعلها ومنفعلها، طبيعيُّها وإراديُّها. وليست تتمّ بالسماويات وحدها، فما لم يحط بجميع الحاضر من الأمرين، وموجب كل واحد منهما خصوصاً ما كان متعلقاً بالمغيّب، لم يتمكن من الانتقال إلى المغيّب. فليس لنا إذاً اعتماد على أقوالهم، وإن سلمنا متبرّعين إن جميع ما يعطوننا من مقدماتهم الحكمية صادقة.

في إثبات النبوة وكيفية دعوة النبي إلى الله والمعاد

ونقول الآن: من المعلوم أن الإنسان يفارق سائر الحيوانات بأنه لا يحسن معيشته لو انفرد وحده شخصاً واحداً، يتولى تدبيره أمره من غير شريك يعاونه على ضرورات حاجاته، وأنه لا بد أن يكون الإنسان مكفياً بآخر من نوعه، يكون ذلك الآخر أيضاً مكفياً به وبنظيره، فيكون مثلاً هذا ينقل إلى ذاك، وذاك يخبز لهذا، وهذا يخيط للآخر، والآخر يتخذ الإبرة لهذا، حتى إذا اجتمعوا كان أمرهم مكفياً. ولهذا ما اضطروا إلى عقد المدن والاجتماعات. فمن كان منهم غير محتاط في عقد مدينته على شرائط المدينة، وقد وقع منه ومن شركائه الاقتصار على اجتماع فقط، فإنه يتحيّل على جنس

بعيد الشبه من الناس عادم لكمالات الناس، ومع ذلك فلا بد لأمثاله من اجتماع ومن تشبه بالمدنيين.

وإذا كان هذا ظاهراً، فلا بدّ في وجود الإنسان وبقائه من مشاركة، ولا تتم المشاركة إلا بمعاملة، كما لا بدّ في ذلك من سائر الأسباب التي تكون له، ولا بدّ في المعاملة من سنّة وعدل. ولا بدّ للسّنة والعدل من سانّ ومعدّل، ولا بد أن يكون هذا بحيث يجوز أن يخاطب الناس ويلزمهم السنة، ولا بد من أن يكون هذا إنساناً. ولا يجوز أن يترك الناس وآراءهم في ذلك، فيختلفون ويرى كل منهم ماله عدلاً، وما عليه ظلماً. فالحاجة إلى هذا الإنسان في أن يبقى نوع الناس، ويتحصّل وجوده أشد من الحاجة إلى انبات الشعر على الأشفار وعلى الحاجبين، وتقعير الأخمص من القدمين، وأشياء أخرى من المنافع التي لا ضرورة إليها في البقاء، بل أكثر مالها أنها تنفع في البقاء. ووجود الإنسان الصالح لأن يسنّ ويعدل ممكن، كما سلف منا ذكره. فلا يجوز أن تكون العناية الأولى تقتضي تلك المنافع ولا تقتضي هذه التي هي أسّها، ولا أن يكون المبدأ الأول والملائكة تعلم ذلك، ولا تعلم هذا. ولا أن يكون ما يعلمه في نظام الأمر الممكن وجوده الضروري، حصوله لتمهيد نظام الخير لا يوجد، بل كيف يجوز أن لا يوجد وما هو متعلق بوجوده ومبنى على وجوده موجود؟ فواجب إذاً أن يوجد نبيٌّ وواجب أن يكون إنساناً، وواجب أن يكون له خصوصية ليست لسائر الناس، حتى يستشعر الناس فيه أمراً لا يوجد لهم، فيتميز به عنهم، فتكون له المعجزات التي أخبرنا بها.

فهذا الإنسان إذاوجد، وجب أن يسنّ للناس في أمورهم سنناً بأمر الله تعالى وإذنه، ووحيه وانزاله الروح القدس عليه، فيكون الأصل فيما يسنّه تعريفه إياهم أن لهم صانعاً واحداً قادراً، وأنه عالم بالسر والعلانية، وأن من حقه أن يطاع أمره، وأنه يجب أن يكون الأمر لمن له الخلق، وأنه قد أعدّ لمن أطاعه المعاد المسعد، ولمن عصاه المعاد المشقي، حتى يتلقى الجمهور رسمه المنزل على لسانه من الإلّه والملائكة، بالسمع والطاعة. ولا ينبغي له أن يشغلهم بشيء من معرفة الله تعالى فوق معرفة أنه واحد حقّ لا شبيه له.

فأما أن يتعدّى بهم إلى تكليفهم أن يصدّقوا بوجوده، وهو غير مشار إليه في مكان، فلا ينقسم بالقول، ولا هو خارج العالم ولا داخله، ولا شيء من هذا الجنس، فقد عظم عليهم الشغل، وشوش ما بين أيديهم، وأوقعهم فيما لا يخلص عنه إلا من كان الموفّق الذي يشذّ وجوده، ويندر كونه. فإنه لا يمكنهم أن يتصوّروا هذه الأحوال على وجهها إلا بكدّ. وإنما يمكن القليل منهم أن يتصوّر حقيقة هذا التوحيد والتنزيه، فلا يلبثون أن يكذبوا بمثل هذا الوجود، أو يقعوا في التنازع، وينصرفوا إلى المباحثات والمقايسات التي تصدّهم عن أعمالهم المدنية.

وربّما أوقعتهم في آراء مخالفة لصلاح المدينة، ومنافية لواجب الحق فكثرت فيهم الشكوك والشبه، وصعب الأمر على إنسان في ضبطهم، فما كل بميسّر له في الحكمة الإلّهية، ولا يصحّ بحال أن يظهر أن عنده حقيقة يكتمها عن العامة، بل لا يجب أن يرخّص في التعريض بشيء من ذلك، بل يجب أن يعرفهم جلالة الله تعالى وعظمته برموز وأمثلة، من الأشياء التي هي عندهم عظيمة وجليلة، ويلقي إليهم منه هذا القدر، أعني أنه لا نظير له ولا شبه ولا شريك.

وكذلك يجب أن يقرر عندهم أمر المعاد على أوجه يتصوّرون كيفيته، وتسكن إليه نفوسهم، ويضرب للسعادة والشقاوة أمثالاً مما يفهمونه ويتصوّرونه. وأما الحق في ذلك، فلا يلوّح لهم منه إلا أمراً مجملاً، وهو أن ذلك شيء لا عين رأته ولا أذن سمعته، وأن هناك من اللذة ما هو ملك عظيم، ومن الألم ما هو عذاب مقيم. واعلم أن الله تعالى يعلم وجه الخير في هذا، فيجب أن يؤخذ معلوم الله سبحانه على وجهه، على ما علمت ولا بأس أن يشتمل خطابه على رموز وإشارات، ليستدعي المستعدّين بالجبلة للنظر إلى البحث الحكمي.

في العبادات ومنفعتها في الدنيا والآخرة

ثم إن هذا الشخص الذي هو النبي ليس مما يتكرّر وجود مثله في كل

وقت. فإن المادة التي تقبل كمالاً مثله، تقع في قليل من الأمزجة، فيجب لا محالة أن يكون النبي قد دبّر لبقاء ما يسنّه ويشرعه في أمور المصالح الإنسانية تدبيراً. ولا شك أن القاعدة[1] من ذلك هي استمرار الناس على معرفتهم بالصانع والمعاد، وحسم سبب وقوع النسيان فيه مع انقراض القرن الذي يلي النبي، فيجب أن يكون على الناس أفعال وأعمال يسنّ تكرارها عليهم في مدد متقاربة، حتى يكون الذي ميقاته بطل مصاقباً للمقتضى منه، فيعود به التذكّر من رأس وقبل أن ينفسخ يلحق عاقبه. ويجب أن تكون هذه الأفعال مقرونة بما يذكر بالله تعالى والمعاد لا محالة، وإلّا فلا فائدة فيها، والتذكير لا يكون إلا بألفاظ تقال، أو نيات تنوي في الخيال، وأن يقال لهم إن هذه الأفعال يتقرّب بها إلى الله، ويستوجب بها الخير الكريم، وأن تكون تلك الأفعال بالحقيقة على هذه الصفة، وهذه الأفعال مثل العبادات المفروضة على الناس.

وبالجملة يجب أن يكون فيها منبّهات. والمنبّهات إما حركات وإما اعدام حركات، تفضي إلى حركات. فأما الحركات، فمثل الصلوات، وأما إعدام الحركات فمثل الصوم، فإنه وإن كان معنى عدمياً، فإنه يحرّك من الطبيعة تحريكاً شديداً، ينبّه صاحبه على أنه على جملة من الأمر ليست هذراً، فيتذكّر سبب ما ينويه من ذلك، وأنه القرابة إلى الله تعالى. ويجب إن أمكن أن يخلط بهذه الأحوال مصالح أخرى في تقوية السنة وبسطها. والمنافع الدنيوية للناس أيضاً أن يفعلوا وذلك، مثل الجهاد والحج على أن يعين مواضع من البلاد بأنها أصلح المواضع للعبادة، وأنها خاصة لله، ويعيّن أفعالاً مما لا بدّ منه بأنها في ذات الله عز وجل، مثل القرابين، فإنها مما يعين في هذا الباب معونة شديدة. والموضع الذي منفعته في هذا الباب هذه المنفعة، إذا كان مأوى الشارع ومسكنه فإنه يذكّر به أيضاً، وذكراه في المنفعة المذكورة تالية لذكر الله عز وجل والملائكة. والمأوى الواحد ليس يجوز أن يكون نصب هذه الأمة كافة، فبالحري أن يفرض إليها مهاجرة وسفراً. ويجب أن يكون أشرف

---

(1) كما في الشفاء، ص ٤٤٤.

هذه العبادات من وجه هو ما يفرض متوليه أنه مخاطب لله عز وجل، ومناجٍ إياه، وصائر إليه، ماثل بين يديه، وهذا هو الصلاة. فيجب أن يسنّ للمصلّي من الأحوال التي يستعد بها للصلاة ما جرت به العادة، بمؤاخذة الإنسان نفسه عند لقاء الملك الإنساني من الطهارة والتنظيف، وأن يسن في الطهارة والتنظيف سنناً بالغة، وأن يسنّ عليه فيها ما جرت العادة بمؤاخذته نفسه عند لقائه الملك من الخشوع والسكون وغضّ البصر وقبض الأطراف، وترك الالتفات والاضطراب. وكذلك يسنّ له في كل وقت من أوقات العبادة آداباً ورسوماً محمودة.

فهذه الأحوال ينتفع بها العامة في رسوخ ذكر الله عز اسمه في أنفسهم. فيدوم لهم التشبّث بالسنن والشرائع بسبب ذلك، وإن لم يكن لهم مثل هذه المذكرات تناسوا جميع ذلك مع انقراض قرن أو قرنين. وينفعهم أيضاً في المعاد منفعة عظيمة فيما ينزّه به أنفسهم على ما عرفته. وأما الخاصة فأكثر منفعة هذه الأشياء إياهم في المعاد. فقد قررنا حال المعاد الحقيقي وأثبتنا أن السعادة في الآخرة مكتسبة بتنزيه النفس، وتنزيه النفس تبعيدها عن الهيئات البدنية المضادّة لأسباب السعادة. وهذا التنزيه يحصل بأخلاق وملكات، والأخلاق والملكات تكتسب بأفعال من شأنها أن تصرف النفس عن البدن والحسّ، وتديم تذكيرها بالمعدن الذي لها. فإذا كانت كثيرة الرجوع إلى ذاتها، لم تنفعل من الأحوال البدنية. ومما يذكّرها ذلك ويعينها عليه أفعال متعبة وخارجة عن عادة الفطْرة[1]، بل الفطرة تتولاها مع التكلف. فإنها تتعب البدن والقوى الحيوانية، وتهزم إرادتها من الاستراحة والكسل، ورفض العناء واخماد الغريزية، واجتناب الارتياض، إلاّ في اكتساب أغراض من اللذات الهيمية. ويفرض على النفس المحاولة لتلك الحركات ذكر الله والملائكة وعالم السعادة، شاءت أم أبت، فيتقرّر لذلك فيها هيئة الانزعاج عن هذا البدن وتأثيراته، وملكة التسلط على البدن، فلا تنفعل عنه. فإذا

(١) كما في الشفاء، ص ٤٤٥.

جرت عليها أفعال بدنية لم يؤثر فيها هيئة وملكة تأثيرها، لو كانت مخلدة إليه منقادة له من كل وجه. فلذلك ما قال القائل الحق: «إن الحسنات يذهبن السيئات»[1]. فإن دام هذا الفعل من الإنسان استفاد ملكة الالتفات إلى جهة الحقّ، والاعراض عن الباطل، وصار شديد الاستعداد للتخلص إلى السعادة بعد المفارقة البدنية. وهذه الأفعال، لو فعلها فاعل ولم يعتقد أنها فريضة من عند الله تعالى، وكان مع اعتقاده ذلك يلزمه في كل فعل أن يتذكر الله تعالى، ويعرض عن غيره، لكان جديراً بأن يفوز من هذا الزكاء بحظ، فكيف إذا استعملها من يعلم أن النبي من عند الله، وبإرسال الله، وواجب في الحكمة الإلٓهية ارساله، وأن جميع ما يسنه فإنما هو ما وجب من عند الله أن يسنه، وإنما يسنه من عند الله؟ فالنبي فرض عليه من عند الله أن يفرض عبادته، وتكون الفائدة في العبادات للعابدين بما يبقى به فيهم السنّة والشريعة، التي هي أسباب وجودهم، وبما يقرّبهم عند المعاد من الله زلفى بزكائهم. ثم هذا الإنسان هو المولّى[2] بتدبير أحوال الناس على ما تنتظم به أسباب معيشتهم ومصالح معادهم، وهو إنسان يتميز عن سائر الناس بتألهه.

(١) حديث نبوي.

(٢) تصحيح الناشر.

فهرس الأعلام والكتب
(الواردة في النصّ)